Platons Phädon

Julius Baumann

Digitized by Google

Gp 83.154

The Gift of Friends
19 17

H M
From the Library of
Hugo Münsterberg
Professor of Psychology
1892–1916
Harvard College
Library

Digitized by Google

Digitized by Google

Platons Phädon.

Digitized by Google

Platons Phädon

philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt.

Von

Dr. J. Baumann,
Professor in Göttingen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Digitized by Google

Gp 83.154

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
HUGO MÜNSTERBERG
MARCH 15, 1917

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Vorwort.

Die Untersuchungen, aus welchen diese Schrift entstand, habe ich, wie dies bei philosophischen Fragen wohl natürlich ist, ursprünglich zu meiner persönlichen Belehrung unternommen. Vielleicht sind die Ergebnisse derselben auch anderen nicht unwillkommen. Insofern zwar eine positive Ansicht von mir vertreten wird, aber so, daß das Für und Wider durch Jahrtausende verfolgt ist, kann das Büchlein zugleich eine Anregung zum Nachrechnen der Gedanken anderer und zum Selbstdenken sein. Daß Plato zum Ausgangspunkt und steten Mittelpunkt der Erwägungen genommen ist, wird sich aus dem rechtfertigen, was die Betrachtung der späteren Beweise für Unsterblichkeit nach der Einleitung lehrt. Bei der Umschreibung des Phädon in die strengere Argumentation sind, wie ein philologisch kundiger Leser leicht sehen wird, die Auslegungen von dieser Seite bis auf Archer-Hind und Geddes berücksichtigt worden, aber mit Selbständigkeit. Es wäre für Plato nicht unerwünscht, wenn von allen seinen Hauptdialogen in der versuchten Weise Transskriptionen ausgeführt würden; man würde dann klarer erfassen, was man philosophisch an ihm hätte. Von den späteren Ausfüh-

Digitized by Google

rungen über Unsterblichkeit hat jede ihr besonderes Interesse; hinweisen will ich auf den Abschnitt über Kant insofern, weil hier die für Philosophie so wichtige Frage erörtert werden mußte, ob praktischen Postulaten, Bedürfnissen des Gemütes u. dgl. eine selbständige Bedeutung in der Philosophie beizulegen ist.

Göttingen, den 6. Oktober 1888.

J. Baumann.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

1. Die in Kap. I—VIII (St. I, p. 57 A—64 A) für das philosophische Gespräch bedeutsamen Momente 5
2. Logische Transskription von Kap. IX—XIV (St. I, p. 64 A—70 D) 7
3. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. IX—XIV. . . . 11
4. Logische Transskription von Kap. XV—XVII (St. I, p. 70 C—72 E) 12
5. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XV—XVII . . . 14
6. Logische Transskription von Kap. XVIII—XXIII (St. I, p. 72 E—77 D) 16
7. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XVIII—XXIII. . 19
8. Logische Transskription von Kap. XXIV—XXXIV (St. I, p. 77 D—84 B) 22
9. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XXIV—XXXIV . 26
10. Logische Transskription von Kap. XXXV—XLIII (St. I, p. 84 C—95 A) 30
11. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XXXV—XLIII . 35
12. Logische Transskription von Kap. XLIV—LVI (St. I, p. 95 A—107 C) 40
13. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XLIV—LVI . . 45
14. Logische Transskription von Kap. LVII—LXVII (St. I, p. 107 C—118) 54
15. Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. LVII–LXVII . . 57
16. Anderweitige Beweise Platos 65
17. Philosophisch-kritische Schlußbetrachtung über den Phädon . . . 66
18. Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Plotins 73
19. Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Augustins 80
20. Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Thomas von Aquinos. 89
21. Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre des Duns Scotus . . 105
22. Die Bestreitung der Unsterblichkeitsbeweise durch Pomponatius . 114
23. Die Unsterblichkeitslehre bei Descartes 122

Digitized by Google

Seite

24. Die Unsterblichkeitslehre bei Locke 132
25. Die Unsterblichkeitslehre bei Leibniz 137
26. Ausführliche Wiedergabe der Beweise für Unsterblichkeit von Mendelssohn 143
27. Kants Kritik der theoretischen Beweise für Unsterblichkeit und seine praktische Postulierung derselben 172
28. Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Fechners 190

Digitized by Google

Einleitung.

Unter einer philosophischen Erklärung des Phädon verstehe ich, daß man zunächst so bei ihm zu Werke geht, als ob man eine Schrift etwa von Kant oder Leibniz vor sich hätte, d. h. daß man mit seiner Bemühung ganz auf den Inhalt gerichtet ist; nur kommt bei Plato hinzu, daß man ihn möglichst mit seinen Worten in unsere wissenschaftliche Art überschreiben muß, die dialektische muß in die logische Form übersetzt werden. Diese Transskription ins Logische ist in diesem Fall zugleich die inhaltliche Reproduktion der platonischen Gedanken. So konnte an jeden in sich enger zusammenhängenden Abschnitt sofort eine philosophisch-kritische Betrachtung angeschlossen werden, welche sich mit den Gedanken des Philosophen auseinandersetzt, ihre Richtigkeit untersucht von dem jetzigen Standpunkt der Kenntnisse aus, welche bei der Frage der Unsterblichkeit in Betracht kommen. Dabei hat sich ergeben, daß, wenn auch vielfach modifiziert, allen Hauptgedanken des Phädon noch heute ein wissenschaftlicher Wert zukommt, freilich ein sehr ungleicher; was bei Plato fast unscheinbar auftritt, steht jetzt bei der Frage im Vordergrund, was ihm entscheidend dünkte, hat vielleicht nur sehr vermittelt noch einen Wert. In dieser philosophisch-kritischen Betrachtung habe ich die späteren Argumente für die Unsterblichkeit berücksichtigt. Denn das Thema „Beweise für Unsterblichkeit der Seele", einmal durch Plato angeregt, hat von Zeit zu Zeit neue, glänzende Bearbeitungen gefunden. Die Hauptstationen des geschichtlichen Verlaufs sind: Zuerst kommt Plato und bleibt grundlegend.

Digitized by Google

Ihm ebenbürtig ist an Kraft des Denkens im dritten Jahrhundert Plotin (Enneaden IV, 7; bei Kirchhoff Enneade II). Wertvoll aus ihm ist der Beweis, den nachher Cartesius und noch mehr Mendelssohn in Aufnahme gebracht hat. Sehr merkwürdig ist die Schrift Augustins De immortalitate animae, verfaßt 387; sie bietet, was man den panentheistischen Beweis nennen könnte. Im Mittelalter haben sich die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts sehr um diese Frage bemüht, Thomas von Aquino im Sinne stringenter Beweise, Duns Scotus stringente Beweise kritisch ablehnend und sich mit Wahrscheinlichkeit begnügend. Die Hauptstellen bei Thomas sind Summa adversus gentiles l. II, c. XLIX u. s. w. und Summa theologica p. I, qu. LXXV sqq., bei Duns Reportata Parisiensia l. IV, Dist. XLIII. An Thomas sieht man, was auf dem aristotelischen Standpunkt für Unsterblichkeit konnte geltend gemacht werden, wenn das Interesse nach dieser Seite gerichtet war. Duns lehrt, wie ein mittelalterlicher Denker denselben Aristoteles aus dessen eigenen Gedanken heraus zu kritisieren imstande war, indem er zugleich seine volle Selbständigkeit wahrt. — Eine ungeheuere Aufregung entstand über die Unsterblichkeitsfrage im Anfang des 16. Jahrhunderts. Da stand ein Kritiker derselben auf von ähnlicher Schneide des Urteils wie im Altertum Straton gewesen sein muß, dessen Aporieen gegen Platos Phädon der Kommentar des Olympiodor zum Phädon uns aufbewahrt hat [1]. Dies war Petrus Pomponatius in seiner Schrift De immortalitate animae, erschienen zuerst 1516, wieder herausgegeben z. B. von Bardili, Tübingen 1791. Seine Lehre ist: Es giebt weder stringente noch wahrscheinliche Beweise für Unsterblichkeit, sie ist bloßer Glaubenssatz. Das Buch machte einen solchen Eindruck, daß es wohl damit zusammenhängt, daß fast alle großen modernen Philosophen sich zunächst begnügten, Anknüpfungspunkte für die Unsterblichkeit aufzuzeigen. So Cartesius und Locke. Auf Grund Leibnizischer Weltansicht, mit Benutzung von Plato und Plotin, hat dann Mendelssohn wieder zwingende Beweise für die Unsterblichkeit zu geben versucht in

1) Scholia in Platonis Phaedonem, herausgegeben von Finckh, Heilbronn 1847.

Digitized by Google

seinem Phädon, der 1767 zuerst erschien und noch fortwährend gedruckt wird. Sehr mit Recht, denn selten ist ein philosophischer Satz mit so viel Klarheit des Gedankengangs auseinandergesetzt worden. Mendelssohn stellt nie ein Argument auf, ohne sich die Prämissen dazu ordentlich durch Untersuchung verschafft zu haben. Dabei ist das Buch ganz modern. Sein schließlicher Beweis ist der sogen. moralisch-teleologische. Er behauptet von ihm, er sei ihm eigen, nur bei Baumgarten (in der Metaphysik) und bei Reimarus (Wahrheiten der natürlichen Religion) habe er dafür vorlaufende Bemerkungen gefunden. Ich gestehe, daß mich diese Äußerung in dem Anhang zuerst stutzig gemacht hat. Es schien mir sehr verwunderlich, daß ein uns so geläufiger Gedanke so neuen Datums sein sollte. Meine Untersuchungen haben die Richtigkeit der Mendelssohnschen Behauptung mir im ganzen bestätigt. Nach Mendelssohn hat Kant in anderer Weise das moralische Argument für Unsterblichkeit ausgeführt. In ganz eigentümlicher Art hat endlich in unserem Jahrhundert Fechner (Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, 3. Aufl., 1887) die Unsterblichkeit zu beweisen versucht: er hält seine psychophysischen Ansichten fest und ist zugleich in wichtigen Punkten platonisierend und neuplatonisierend.

Die angegebenen sind insofern die Hauptstationen der Unsterblichkeitsbeweise, als in ihnen entweder eigentümliche Ansichten auftreten oder schon irgendwie vorhandene Lehren in besonders wirksamer Darstellung entfaltet werden. In der philosophisch-kritischen Betrachtung, welche jedesmal am Ende einer enger zusammenhängenden Gedankenreihe Platos gegeben ist, sind die Hauptgedanken dieser Etappen der Unsterblichkeitsbeweise je nachdem kurz benutzt mit ausdrücklicher Angabe der betreffenden Männer, aber eben nicht bloß historisch, sondern sofern ihnen noch heute eine philosophische Bedeutung zukommt. Da dies aber immer nur kurz geschehen konnte, so schienen mir die späteren Hauptlehren gegenüber von Plato zu sehr zurückzutreten. Ich habe daher nach der Erklärung und Beurteilung des Phädon die Hauptetappen der Unsterblichkeitsbeweise, soweit sie noch heutzutage in Betracht kommen oder noch mehr als ein bloß historisches Interesse haben, möglichst mit den Worten der betreffenden Männer,

Digitized by Google

aber immer deutsch, vorgeführt, und in einer kurzen Einleitung über das Ganze der jedesmaligen Ansicht kritisch kurz gehandelt. Wenn man fragt, ob eine Entwickelung der Lehre in diesen Etappen stattgefunden habe, so scheint es zunächst merkwürdig, erklärt sich aber doch leicht, daß in ihr kein realer, sondern bloß ein formaler Fortschritt stattgefunden hat. Überall nämlich werden wir zwei Punkte finden, die immer wiederkehren: erstens, Leib und Seele sind verschiedener Art, zweitens, das Ewige, Bleibende ist für den Geist ein vertrauter Gedanke, in welchen er sich leicht, gleichsam als in sein Element, einlebt. Der Fortschritt besteht nur in der Art und Weise, wie diese Sätze bewiesen werden, in der größeren Klarheit, Deutlichkeit, den vielseitigeren Beziehungen. Jene zwei Punkte treten außerdem in den verschiedenen Etappen nicht gleichsehr hervor, manchmal überwiegt der erste, manchmal macht der zweite sich mehr geltend, aber einigermaßen sind beide immer zusammen da.

Digitized by Google

1.

Die in Kapitel I—VIII (St. I, p. 57 A—64 A) für das philosophische Gespräch bedeutsamen Momente.

Das philosophische Gespräch beginnt Kap. IX. Aus den einleitenden Kapiteln sind bloß die Momente hervorzuheben, welche in die intellektuelle und moralische Stimmung versetzen, auf welcher das philosophische Gespräch beruht.

Nach Kap. II machte Sokrates durch die intellektuelle und moralische Kraft, die er bei seinem Tode in Benehmen und Worten darlegte, auf die Anwesenden den Eindruck, daß er nicht ohne göttliche Schickung in die Unterwelt eingehe, und dort so gewiß wie nur irgendeiner glückselig sein werde. Es sind das dieselben Gefühle und Vorstellungen, die noch immer entstehen, wenn jemand mit hoher geistiger und sittlicher Art stirbt; es wird dann durch diese Kräftigkeit der Eindruck erzeugt, daß etwas im Menschen sei, welches dem Irdischen und Sinnlichen überlegen sei, und daß im Tode selber ein höheres Los und eine beseligendere Macht sich ankündige.

In Kap. III drückt die Bemerkung des Sokrates bezüglich der Schmerzempfindung durch die Fesseln, die nun nach der Lösung derselben in ein angenehmes Gefühl übergehe, einen Grundgedanken des Dialogs über das Irdische aus, daß hienieden kein reines Glück, überhaupt nichts in sich selbst Konstantes gefunden werde.

Kap. IV ist es echt menschlich, daß Sokrates, im Angesicht des Todes alles noch einmal prüfend und erwägend, zweifelhaft

Digitized by Google

wird, ob er die so oft im Traum ihm gewordene Aufforderung: treibe musische Kunst, recht ausgelegt habe, als er sie ausschließlich auf Philosophie deutete. Der Sicherheit wegen (*ἀσφαλέστερον, ἀφοσιούμενος*) nimmt er die wörtliche Auslegung zu seiner bisherigen dazu, dankt dem Gotte, dessen Fest ihn noch dreißig Tage seinen Freunden ließ, und bringt die Lebensweisheit des Äsop in Verse, wie er ja bis dahin Lebensweisheit in philosophischen Reden gesucht hatte. Es ist hier bei Sokrates dasselbe Gefühl, welches in der christlichen Dogmatik manchmal als argumentum a tuto formuliert wurde, daß nämlich, wenn man inbezug auf Religion der Sache auch nicht gewiß sei, es doch irdisch und im Jenseits nichts schaden könne, sich danach zu richten. Bei der großen Bescheidenheit der Alten inbezug auf Behauptungen über das Überirdische war dies Gefühl bei ihnen mit der edelsten Gemüts- und Denkart verträglich.

Kap. V. Die Aufforderung des Sokrates an Euenus, ihm baldmöglichst zu folgen, bringt die erste mehr theoretische Erörterung in Gang, daß ein rechter Philosoph sterben wolle, ohne doch selber Hand an sich zu legen. Der letztere Gedanke wird

Kap. VI damit begründet, daß nach der persönlichen Ansicht des Sokrates und der Anwesenden der Mensch, in dieser Welt ein lebendes Besitzstück der Götter, ebenso die Götter erzürnen werde durch eigenmächtige Selbsttötung, wie wir das einem unserer lebenden Besitzstücke verargen würden.

In Kap. VII zieht Kebes daraus gegen Sokrates die Folgerung, daß gerade der Verständige sich dann über den Tod betrüben werde, der ihm von außen zugesandt sei, da er durch denselben ja aus der Leitung der Besseren, der Götter, heraustrete. Sokrates freut sich an der Denkerart des Kebes, wie sich ja denken zunächst darin zeigt, daß uns Widersprüche nicht entgehen. Diesen Widerspruch zu beseitigen und sich eben damit über seine Freudigkeit zum Tode zu rechtfertigen, giebt Sokrates seiner persönlichen Zuversicht Ausdruck (Kap. VIII), daß auch nach dem Tode der Mensch zu weisen und guten Göttern kommen werde, daß überhaupt es mit dem Tode nicht zu Ende sei und zwar so, daß es den Guten viel besser gehen werde als den

Digitized by Google

Schlechten. Diese Hoffnung glaubt er philosophisch rechtfertigen zu können (*τὸν λόγον ἀποδοῦναι*).

Damit sind wir bei den Abschnitten angelangt, welche eine logische Umschreibung aus dem freieren Gesprächston erfordern.

2.

Logische Umschreibung von Kapitel IX—XIV (St. I, p. 64 A—70 D).

Kap. IX. Thesis: Die wahren Philosophen bemühen sich um nichts als zu sterben und tot zu sein. Beweis: Tod ist Trennung der Seele vom Leib, so daß der Leib für sich und die Seele für sich ist. Der Philosoph strebt diese Trennung an. Also strebt der Philosoph tot zu sein. Begründung des Untersatzes: der Philosoph hängt sein Herz nicht an die Genüsse des Essens und Trinkens, der Geschlechtsliebe, legt keinen Wert auf den Besitz hervorstechender Kleider, Sandalen und anderen Leibesschmuck. Nur des äußerst Notwendigen davon bedient er sich; überhaupt giebt er sich mit dem Leib, soweit möglich ist, ohne ihn in seiner Existenz und Gesundheit zu schädigen, gar nicht ab, sondern dafür mit der Seele. Der Philosoph löst also hierin die Seele so sehr als möglich vom Leibe; wer aber seinen Sinn nicht in die körperlichen Lüste setzt und an ihnen nicht teilnimmt, der ist nach dem Urteil der Menschen schon beinahe tot.

Kap. X. Thesis: Auch bei der Erwerbung der richtigen Einsicht hilft der Leib nicht, sondern ist ein Hindernis. Beweis: Die Einsicht sucht Wahrheit, d. h. genaue und deutliche Erkenntnis (*ἀκριβές, σαφές*), die Sinne geben keine genaue und deutliche Erkenntnis, folglich hat die Einsicht nichts bei den Sinnen zu suchen (Schluß der zweiten Figur). Beweis des Untersatzes: Weder Gesicht noch Gehör bieten irgendwelche Wahrheit, viel weniger also die anderen Sinne (Schluß vom majus auf das minus, von den höheren Sinnen auf die niederen). Das Argu-

Digitized by Google

ment selbst wird erhärtet durch Berufung auf die allgemeine Überzeugung mit einem Schluß a minore ad majus: sogar die Dichter haben diese Erkenntnis ausgesprochen, wieviel mehr erst erkennen die Weisen den Satz an.

Der Leib hilft somit der Seele zur Erkenntnis der Wahrheit nicht, sondern er täuscht sie, wenn sie ihn befragt. Die Seele erkennt also die Wahrheit nicht durch den Leib. Wodurch aber denn? Die Seele erkennt die Wahrheit = irgendetwas von dem Seienden im Nachdenken. Die Wendung, wenn irgend wodurch anders (εἴπερ που ἄλλοθι), gründet ein Dilemma: Wenn es Erkenntnis der Wahrheit giebt, so wird sie entweder durch die Sinne oder durch das Nachdenken erworben, nun wird sie nicht durch die Sinne erworben, also durch das Nachdenken. Voraussetzung ist dabei, daß eine Erkenntnis der Wahrheit zugestanden wird. Dieses Nachdenken nun geschieht dann am besten, wenn die Seele frei von Hören, Sehen, von Lust und Schmerz, den Körper und alles Körperliche lassend und nicht achtend, möglichst für sich ist.

Im Eingang von Kap. X sind Klarheit und Genauigkeit als Merkmale der Wahrheit genannt und den Sinnen abgesprochen, dann werden Wahr und Seiend als konvertible Begriffe gebraucht. Folglich zeigen die Sinne, da sie keine Wahrheit bieten, auch nichts Seiendes. Plato setzt also hier seine Lehre, daß Sinne auf Werden, reine Geisteserkenntnis auf Sein gehe, und daß Werden wegen des ewigen Fließens in ihm nur ungenaue, undeutliche, verfließende Vorstellungen durch die Empfindung gebe, — diese Lehren setzt Plato hier sehr entschieden voraus.

Das geschilderte Nachdenken geht auf das Gerechte an sich (αὐτὸ), auf das Schöne, Gute an sich, aber auch auf Größe, Gesundheit, Stärke an sich, überhaupt auf alles, was ein im prägnanten Sinne Seiendes (Beharrendes) ist, alles dieses kann man nicht mit den Augen sehen, noch mit einem der körperlichen Sinne fassen, sondern mit dem reinen Verstande an sich muß man es, wie es rein für sich seiend ist, zu ergreifen suchen, erjagen und dadurch Wahrheit und Einsicht erwerben.

Plato setzt hier seine Ideenlehre voraus, mindestens dem Grundgedanken nach, daß die Allgemeinbegriffe, weil sie etwas

Digitized by Google

beharrend Seiendes (ὄν, οὐσία im prägnanten Sinne) gegenüber dem Zerfließenden der Empfindungen ausdrücken, auch eine den Sinneserscheinungen übergeordnete Realität haben.

Kap. XI. Das Verlangen des Philosophen geht so auf die Wahrheit oder das Seiende. Im Körper kann man dies Ziel aber nie voll erreichen; denn er zieht die Seele ab von der Erkenntnis durch seine Bedürftigkeit nach Nahrung, durch seine Schwächung der Geisteskraft in Krankheiten, ja durch sinnliche Liebe, Begierden, Furchtzustände, Einbildungen und viele Nichtigkeiten läßt er uns gar nicht zum Denken kommen. Die sinnlichen Begierden sind die Ursachen der Übel von Völkern und Staaten, der Kriege und Revolutionen. Erwerbung von sinnlichen Wertgegenständen ist ja Ziel und Grund aller Kriege. Wegen der sinnlichen Bedürftigkeit ist so wenig Philosophieren in der Welt. Aber selbst wenn wir einmal Ruhe vonseiten der sinnlichen Bedürftigkeiten haben, kommt der Körper störend und verwirrend in das geistige Forschen.

Daher giebt es entweder gar kein Wissen oder nach dem Tode, weil dann die Seele allein für sich ist. Für das Leben aber ergiebt sich die Vorschrift, nur das wenigst Mögliche von Gemeinschaft mit dem Körper zu haben, bis uns Gott ganz von ihm frei macht und zum reinen Wissen bloß mit der Seele führt. Aus dem ernsten Streben nach Erkenntnis entstehen diese Gedanken unvermeidlich.

Kap. XII. Entweder also ist das viele Bemühen um Wissen in einem langen Leben vergeblich, was als in sich unglaublich gar nicht weiter in Betracht gezogen wird, oder man darf mit großer und freudiger Hoffnung dem Tod entgegengehen, wenn man seine Seele schon auf Erden gewöhnt hat, sich von allen Ecken und Enden des Leibes her zu sammeln und zu konzentrieren, und von dessen Fesseln gelöst für sich allein zu sein. Diese Gedankenkonzentration des Philosophen ist schon eine annähernde Leibfreiheit. Da nun der Tod Lösung und Trennung der Seele vom Leib ist und gleicher Art schon im Leben die Bemühung der Philosophen war, so wäre es allerdings lächerlicher Unverstand, wenn sie den herannahenden Tod anders ansehen wollten denn als die wahrscheinliche (ἐλπὶς) Erfüllung ihrer Sehnsucht. Ist

Digitized by Google

doch die Einsicht ein viel höheres Gut als das Zusammensein mit menschlichen Lieben, dessen Hoffnung schon manche freiwillig in das Totenreich geführt hat.

Kap. XIII. Charakteristisches Merkmal des Philosophen ist daher, sich nicht vor dem Tode zu fürchten. Wer dies Merkmal nicht hat, ist kein Philosoph. Nun giebt es nur die Alternative: entweder Philosoph = Freund der Seele, oder Nichtphilosoph = Freund des Leibes. Wer ein Freund des Leibes ist, ist damit auch ein Freund der Begierden, welche im Leib ihren Anlaß haben, ist also begierig nach Besitz und Ehre (Herrschaft). Dem Philosophen dagegen kommt wegen seiner Geringachtung des Leibes und seiner Begierden sowohl Tapferkeit zu als Mäßigkeit: Tapferkeit, denn er fürchtet nicht einmal den Tod, Mäßigkeit, denn er hält des Leibes Verlangen knapp und in Zucht. Die sogen. Tapferkeit der Nichtphilosophen oder Freunde des Leibes dagegen ist mit einem Widerspruch behaftet. Sie halten den Tod für ein großes Übel und fliehen ihn also. Wenn sie sich trotzdem manchmal in den Tod stürzen, so handeln sie nach dem Grundsatz: der Tod ist ein großes Übel, es giebt aber manchmal noch größere Übel; von den unvermeidlichen Übeln muß man das kleinere wählen, also ist der Tod unter Umständen vorzuziehen, etwa der Sklaverei, der Unterjochung unter Barbaren u. s. w. Sie sind somit aus Furcht tapfer, während die rechte Tapferkeit die Furcht ausschließt. Eben diese Freunde des Leibes sind aus Zuchtlosigkeit mäßig. So unmöglich dies ist, so ereignet sich doch etwas Ähnliches bei der gewöhnlichen gedankenlosen Mäßigkeit. Nämlich um irgendeiner Lust willen, die ihnen gerade die teuerste ist, enthalten sie sich von anderen Lüsten, der Verschwender etwa vom Geiz, der Geizige von Verschwendung, der Ehrsüchtige gönnt sich keine Ruhe und Erholung, bloß um Ansprüche auf Auszeichnung bei seinen Mitbürgern zu haben. Nun ist von Begierden beherrscht zu sein Zuchtlosigkeit. Diese Männer halten aber, von Begierden beherrscht, Begierden im Zaum, sind also in gewissem Sinne aus Zuchtlosigkeit mäßig. So wenig daher die Sinne theoretisch Wahrheit geben (Kap. X), ebenso wenig läßt sich praktisch nach ihnen das Leben widerspruchslos einrichten. Dagegen ist auch praktisch die Einsicht = philosophische Erkenntnis das

Digitized by Google

echte Gold, sie und mit ihr ist allein wahre Tugend, auf Lust und Unlust kommt es dabei gar nicht an, denn diese, wenn von Einsicht getrennt, gehören der niederen Seite menschlicher Natur an, von welcher Einsicht und wahre Tugend gleichsam eine den Menschen heiligende und für Höheres vorbereitende Reinigung sind. Daher hat der Philosoph im Tod ein gutes Vertrauen.

Kap. XIV. Die unbewiesene Voraussetzung dieser Hoffnung ist, daß die Seele, wenn im Tode vom Leibe getrennt, 1) überhaupt noch ein Sein hat, und 2) Kräftigkeit und Einsicht hat, ähnlich in sich konzentriert, wie sie es im Leben zu Zeiten gesammelten Nachdenkens gewesen ist, und dazu befreit von den leiblichen Hindernissen des Nachdenkens. Der Versuch eines solchen Nachweises ist ein ernstes und achtungabnötigendes Beginnen.

3.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel IX—XIV.

So befremdlich uns diese Lehre Platos von Wissen und Tugend auf den ersten Blick erscheint, so liegt ihr doch ein bleibend wahrer Gedanke zugrunde. Die nächste sinnliche Wahrnehmung ist auch heute, selbst in den Naturwissenschaften, nicht die Grundlage theoretischen Wissens, sondern eine durch intensive Geistesthätigkeit geleitete Erfahrung (exakte d. h. mit Mathematik verbundene Beobachtung, Experimente d. h. von uns aus in ihren Bedingungen modifizierte Beobachtung, Hypothesen d. h. Gedankenentwürfe, zu welchen die feinere Beobachtung hinleitet, und die selbst wieder durch daraus gezogene Folgerungen, die sich in den Erscheinungen bewähren, Beglaubigung erhalten). Diese Geistesthätigkeit aber beruht wesentlich auf der reinen Mathematik, auf der Ausbildung der Logik, auf den metaphysischen Formalbegriffen (Ursache), also lauter Momenten, welche der über die Wahrnehmungen hinausgehenden Thätigkeit des Geistes angehören. Daß die Ausbildung und zur Vorherrschaftbringung dieser höheren

Digitized by Google

Geistesthätigkeiten die eigentümliche Würde der Menschheit ausmacht (gegenüber den bloß vegetativen und animalischen Funktionen), ist das Grundgefühl, welches gleichfalls in der Moral sich immer wieder als leitender Gedanke durchgesetzt hat. Plato hat allerdings dies höhere Geistesleben theoretisch und praktisch von der sinnlichen Grundlage und von den Sinneserscheinungen losgerissen, während eine Durchdringung der Empfindungen mit dem höheren Denken wohl das Richtige ist, aber eben daß im menschlichen Geiste um seiner höheren Thätigkeiten willen etwas liegt, was nicht auf Erden seine vollkommene Entwickelung findet — unser Wissen bleibt Stückwerk, unsere sittlichen Ideale erreichen wir nie ganz —, hat zu allen Zeiten den Gedanken eines nachirdischen vollkommenen Lebens hervorgetrieben, und starke intellektuelle und moralische Naturen haben in dem Gefühl der Kraft, die noch nicht ihr Ziel erreicht hat, einen Grund der Hoffnung nach dieser Richtung gesehen. Ein Beweis eines weiteren und höheren Daseins sind diese geistigen Thatbestände noch nicht, sondern eine zunächst spontan sich aufdrängende Annahme, etwa wie der Glaube an uns selbst, welcher uns im Kraftgefühl der Jugend beseelt, daß wir als Erwachsene Tüchtiges leisten werden. So ist jenes Gefühl eines Höheren in uns der Grund, warum wir nach strengen Beweisen für Unsterblichkeit suchen, wie es Plato auch selber angesehen hat.

4.

Logische Transskription von Kapitel XV—XVII (St. I, p. 70 C—72 E).

Kap. XV. Die Seelen existieren noch nach dem Tode, da sich der alte Satz beweisen läßt, daß, wie die Toten aus den Lebenden, so die Lebenden aus den Toten entstehen. Das Lebende muß nämlich 1) aus etwas irgendwie schon Seiendem entstehen, da aus nichts nichts wird (welcher Satz hier stillschweigend vor-

Digitized by Google

ausgesetzt ist und der ganzen Auffassung des Altertums zugrunde liegt; ein absolutes Entstehen war den Alten unvollziehbar für das Denken, und die Erfahrung schien bei allem, was entsteht, immer etwas zu zeigen, woraus es entsteht); 2) muß das Leben gerade aus dem Toten entstehen, weil alles, was entsteht, aus seinem Gegensatz entsteht. Gegensätzlich sind nicht bloß schön, häßlich, gerecht, ungerecht ꝛc. (konträrer Gegensatz), sondern auch größer, kleiner, stärker, schwächer ꝛc. (relativer Gegensatz). Der Beweis dieses Satzes wird nicht bloß aus Induktion geführt (das und das ꝛc.), sondern zugleich aus der Notwendigkeit es so zu denken (*ἀναγκαῖον*). Bei dem Werden aus Gegensätzen sind immer zwei Übergangsweisen, so Wachsen und Abnehmen bei Größer und Kleiner, Geschieden- und Geeintwerden bei Zusammengesetztem u. s. f.

Kap. XVI. Nun sind Leben und Totsein Gegensätze wie Wachen und Schlafen, also entstehen sie auseinander, und wie das Entstehen von Schlafen aus Wachen Einschlafen ist und das Entstehen von Wachen aus Schlafen Aufwachen, so ist das Entstehen des Totsein aus Leben Sterben und das Entstehen des Lebens aus Totsein Aufleben. Da wir das Entstehen des Totseins aus Leben, das Sterben, deutlich erkennen, so müssen wir um der Gleichförmigkeit (lückenlosen Gesetzmäßigkeit) des Naturlaufs willen dem Sterben seinen Gegensatz statuieren im Aufleben.

Kap. XVII. Der Satz, daß alles aus seinem Widerspiel entsteht, kann noch indirekt so bewiesen werden: ginge das Werden nicht im Kreislauf, sondern in gerader Linie, würde es also wohl Einschlafen geben, aber kein Aufwachen des Eingeschlafenen, wohl Verbindung, aber nicht Trennung des Verbundenen, Sterben des Lebenden, aber nicht Aufleben des Toten, so würde zuletzt notwendig alles bzw. eingeschlafen, verbunden, tot sein. Da nun ein Wechsel entgegengesetzter Zustände in der Erfahrung offenbar vorliegt, so ist dies ein Erweis, daß das Werden nicht in gerader Linie sich vollzieht, sondern im Kreise geht.

Digitized by Google

5.

Philoſophiſch-kritiſche Betrachtung über Kapitel XV—XVII.

Der Satz, daß alles aus ſeinem Gegenſatz entſtehe, kann nicht aufrecht erhalten werden. Eine gerade Linie entſteht in der mathematiſchen Phantaſie nicht aus der krummen, obwohl beide im vergleichenden Denken Gegenſätze ſind; ſpeziell beim Leben gilt noch immer nach der genaueſten Erfahrung der Satz: omne vivum ex vivo, Leben kommt nur von Leben. Dagegen iſt die ſtillſchweigende Vorausſetzung Platos, daß es natürlicherweiſe kein abſolutes Entſtehen und Vergehen gebe, in der modernen Erfahrungswiſſenſchaft immer mehr erhärtet worden. Auf die Seele angewandt, ergiebt das, daß dieſelbe nach der Trennung vom Leib noch irgendwo ſein muß. Plato denkt ſich die Seelen, wie unſere Phyſiker die Atome, die ſich verbindend einen beſtimmten Körper bilden, etwa Schwefelatome und Queckſilberatome Zinnober; wird der Zinnober aufgelöſt, ſo ſind die Schwefelatome und Queckſilberatome immer noch da und können ſich wieder zu Zinnober verbinden. In der neueren Philoſophie hat Giordano Bruno im 16. Jahrhundert wegen des ewigen Werdens in der Welt den Wiedereintritt und Austritt der Seelen in wechſelnde Leiber gelehrt (nativitas est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum. De Minimo). Leſſing war für eine derartige Vorſtellung begeiſtert, damit jede Seele zur vollen und ganzen Entwickelung komme und die ganze Welt der Erkenntnis und der Willensbeziehungen durchmache (Über die Erziehung des Menſchengeſchlechts, Ende).

Den erſten Beweis Platos hat Mendelsſohn in ſeinem erſten Beweis ſo fort- und umgebildet: der Tod iſt eine natürliche Veränderung des menſchlichen Zuſtandes. Alle Veränderung in der Natur geſchieht nie plötzlich, ſondern allmählich, und zwar durch ſtets wirkſame Kräfte; denn wirklich ſein heißt eben wirken. Nichts in der Natur iſt daher unveränderlich. Der Eindruck von Unveränderlichkeit iſt bloßer Schein (die Flamme wird immer neu erzeugt, bei den Farben wechſelt beſtändig neues Sonnenlicht

Digitized by Google

mit dem vorigen ab) und zwar folgen die Veränderungen in stetiger Verbindung (kontinuierlich). In jedem tierischen Leibe finden demgemäß beständig Trennungen und Zusammensetzungen statt, selbst im Tode, d. h. wenn der Leib sich in seine kleinsten Teile auflöst, gehen diese nicht verloren, hören nicht auf zu wirken und zu leiden. Denn es giebt kein Mittel zwischen Sein und Nichtsein, die Natur, die immer nur durch kontinuierliche Übergänge wirkt, kann darum weder ein Dasein noch eine Zernichtung zu Wege bringen, Tod und Leben, soweit sie sich auf den Leib beziehen, sind also Glieder einer stetigen Reihe von Veränderungen, die durch stufenweise Übergänge mit einander verbunden sind. Aufkeimen und Geburt, Sterben, Untergang und Verwesung bei Tieren und Pflanzen sind bloß Auswickelungen und Einwickelungen desselben Dinges, das sich in unzählige Gestalten hüllt. Bei der Seele kann es aus denselben Gründen keine plötzliche Zernichtung geben, denn die Natur kann auch hier weder Dasein noch Zernichtung hervorbringen, sondern nur allmähliche Veränderungen, eine übernatürliche Macht aber, Gott, wird um ihrer Güte willen Zernichtung des Lebens durch etwaige Wunderwerke nicht vollbringen. Aber auch die inneren Kräfte der Seele können nicht etwa allmählich vergehen, denn das wäre nichts anderes als eine Zernichtung, ein Sprung vom Dasein zum Nichts. Die Seele muß also auch nach der Auflösung des Leibes ewig vorhanden sein, und als wirklich auch wirken und leiden in der ihr eigentümlichen Weise, also Begriffe (Vorstellungen) haben. Zwar hier in diesem Leben haben wir nie Begriffe ohne sinnliche Eindrücke, dies ist aber bloß Erfahrungsthatsache, die uns nicht berechtigt, der Natur die Möglichkeit abzusprechen, die Seele ohne diesen gegliederten Leib denken zu lassen. Die Seele fährt also nach dem Tode fort, nach natürlichen, aber überirdischen Gesetzen zu denken und zu streben. Ohne Leib wird die Seele auf das Unendliche und Ewige allein gerichtet sein. (Die Hoffnungen auf Grund unserer geistigen Konstitution, welche Plato vor seinen ersten Beweis stellte, bringt so Mendelssohn nach diesem als Ausmalungen der Möglichkeit, daß die Seele ohne Leib denke; s. dessen drittes Gespräch.)

Digitized by Google

6.

Logische Transskription von Kapitel XVIII—XXIII (St. I, p. 72E—77D).

Kap. XVIII. Alles menschliche (wissenschaftliche) Lernen ist Erinnerung, sich erinnern heißt, sich ins Bewußtsein bringen, was man früher einmal gelernt hat, dies Früher muß in diesem Fall vor unser irdisches Leben fallen, also muß die Seele präexistiert haben. Beweis des Obersatzes: die Menschen, richtig befragt, geben richtige Aufschlüsse über wissenschaftliche Probleme; um richtige Aufschlüsse zu geben, muß man Wissenschaft und Vernunft bereits in sich haben. Am deutlichsten läßt sich der Beweis an mathematischen Problemen (Figuren u. dgl.) führen. (Hier ist unzweifelhaft der Inhalt des Menon vorausgesetzt als bekannt.) Ein weiterer Beweis ist: Im Begriff Erinnerung liegt, daß man den Gegenstand, worauf sie geht, früher einmal gewußt hat. Erinnerung geht aber nicht bloß auf den Gegenstand selber, sondern auch auf andere Gegenstände, welche mit dem eigentlichen Gegenstand verknüpft waren. Z. B. bei Vorstellungen, welche durch Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung verknüpft sind, erinnert man sich bei der Wahrnehmung der ersten auch an die zweite: bei der Leier, daß man sie gesehen hat, nicht nur, sondern auch an den Jüngling, dem sie gehörte; beim Mantel, den man wiedererkennt, an die Person, die ihn trug; beim Anblick eines Mannes nicht bloß an ihn, sondern auch an seinen Freund, mit dem man ihn stets sah. So kann man beim Anblick eines gemalten Pferdes oder einer gemalten Leier sich an einen Menschen erinnern, beim Anblick eines gemalten Menschen an seinen Freund, beim Anblick eines Porträts an das Original. Von dieser Thatsache, durch eine Vorstellung an andere Vorstellungsinhalte erinnert zu werden, giebt es unzählige Beispiele; in vorzüglichem Grade aber hat solche Erinnerung statt, wenn jemandem durch eine Sache andere Sachen wieder in das Bewußtsein kommen, die er infolge der Zeit und weil er das Betreffende nicht mehr beachtete, schon vergessen hatte.

Digitized by Google

Kap. XIX. Die indirekte Erinnerung kann veranlaßt werden teils durch solches, was dem Gegenstand der Erinnerung ähnlich, teils durch solches, was ihm unähnlich ist. Wird sie durch Ähnliches veranlaßt, so kommt notwendig hinzu der Gedanke, daß die Ähnlichkeit des erinnernden an den erinnerten Gegenstand eine mangelhafte oder eine vollkommene sei. Z. B. wir kennen alle den Begriff der Gleichheit und wissen, was damit gemeint ist, nämlich das an sich Gleiche neben und außer dem konkreten Gleichen, wie etwa zwei gleichen Hölzern oder Steinen. Zu diesem Begriff sind wir gekommen von dem konkreten Gleichen aus, wir haben gleiche Hölzer, Steine ꝛc. gesehen, und so den Begriff des Gleichen an sich gefaßt, der doch verschieden ist von dem konkreten Gleichen. Diese Verschiedenheit des Gleichen an sich von den gleichen Sinnesdingen läßt sich streng so beweisen: dieselben Steine und Hölzer scheinen manchmal dem einen gleich, dem andern ungleich, das Gleiche an sich erscheint nie so schwankend, bald gleich, bald ungleich, also sind gleiche Hölzer und Steine nicht das Gleiche an sich. Dennoch haben wir von diesen gleichen Sinnesdingen aus die Vorstellung des Gleichen an sich erhalten. Dies Gleiche an sich ist den gleichen Sinnesdingen entweder ähnlich oder unähnlich; wie es damit auch sei, so macht das dazu keinen Unterschied, daß der Satz gilt: wenn ich infolge der Wahrnehmung von etwas an etwas anderes denke, so liegt ein Fall von Erinnerung vor. Nun scheinen uns aber die gleichen Sinnesdinge nicht gleich zu sein wie das An-sich-gleiche, sondern es fehlt etwas zu dieser Gleichheit. Wir beziehen also die gleichen Sinnesdinge auf das An-sich-gleiche, wer aber auf etwas bezieht, muß das, worauf er bezieht, vorher gekannt haben. Folglich müssen wir das An-sich-gleiche vor der Zeit gewußt haben, da wir zum erstenmal gleiche Sinnesdinge sehend ihr Zurückbleiben hinter dem An-sich-gleichen wahrnahmen. Wir sind aber auf den Gedanken des An-sich-gleichen nicht anders gekommen und konnten nicht anders darauf kommen, als beim Sehen, Hören oder anderer Sinneswahrnehmung, und bei dieser Wahrnehmung denkt man notwendig an ein Zurückstehen der gleichen Sinnesdinge hinter dem An-sich-gleichen. Folglich müssen wir vor dem Anfang der Wahrnehmung eine Vorstellung von dem An-sich-gleichen

Digitized by Google

erhalten haben, um eben die Sinnesdinge darauf zu beziehen und ihre bloße Annäherung an strenge Gleichheit zu bemerken. Nun haben wir sofort bei der Geburt die Sinneswahrnehmungen, vor diesen müssen wir aber die Vorstellung des An-sich-gleichen erlangt haben, also müssen wir diese Vorstellung vor der Geburt erlangt haben.

Kap. XX. Das Gleiche an sich war aber nur ein Beispiel statt aller derartigen Begriffe, welche ein beharrend Seiendes ausdrücken. Was von jenem gilt, gilt ebenso vom Schönen an sich, Guten, Gerechten, Frommen an sich ꝛc. Wir haben also die Vorstellung der Begriffe (Ideen) vor unserer Geburt erhalten. Hätten wir sie danach nicht vergessen, so würden wir sie immer das ganze Leben hindurch wissen, d. h. das von ihnen gewonnene Bewußtsein unverloren stets präsent haben. Haben wir sie aber bei der Geburt vergessen und gewinnen sie nachher mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen wieder, so ist, was wir lernen nennen, so viel wie: ein uns zugehöriges Bewußtsein wiedergewinnen, d. h. es ist Erinnerung. Denn eine Wahrnehmung kann uns an etwas anderes erinnern, was man vergessen hatte, das aber mit der Wahrnehmung als ihr ähnlich oder unähnlich in Verbindung stand. Daher bleibt nur die Alternative: entweder werden wir mit dem Wissen der Begriffe (Ideen) geboren und haben es als ein effektives unser Leben hindurch, oder wir werden an sie in dem, was wir Lernen nennen, später erinnert.

Kap. XXI. Nun werden wir nicht mit dem effektiven Wissen der Begriffe geboren, denn wir haben nicht die Merkmale der Wissenden von Geburt an an uns. Der Wissende kann über sein Wissen Rechenschaft geben, nicht alle Menschen können über die Begriffe (Ideen) Rechenschaft ablegen, also haben nicht alle Menschen ein Wissen der Begriffe. Es gilt somit das zweite Glied der Alternative: die Menschen werden erinnert an das, was sie einst gelernt haben. Aber wann gelernt haben? Nicht seit sie als Menschen geboren wurden. Also vorher, und da vorher so viel ist wie: ehe sie Menschen wurden, und Mensch werden so viel ist wie einen Leib haben, so existierten die Seelen vorher ohne Leib, und da sie in dieser vormenschlichen Zeit gelernt haben, müssen sie auch Bewußtsein und Einsicht gehabt haben. Der Gedanke, daß wir die Begriffe etwa nicht vor der Geburt, sondern

Digitized by Google

bei der Geburt erhalten hätten, wäre ein leerer Einfall; denn dann müßten wir sie im Moment der Geburt gleichzeitig empfangen und verloren haben.

Kap. XXII. So gewiß es also eine Welt realer Idealwesen giebt, auf die wir die Sinnesdinge beziehen, und zwar als auf früher vorhandene, die wir als unsere Bekannte wieder auffinden und mit denen wir die Sinnesdinge vergleichen, — so gewiß hat unsere Seele vor der Geburt existiert. Die objektive Existenz der Ideen ist der Realgrund unseres jetzigen Wissens von ihnen, und unser jetziges Wissen von ihnen ist der Erkenntnisgrund ihrer objektiven Existenz.

Kap. XXIII. Freilich beweist diese Präexistenz der Seele noch nicht, daß sie nach der Einkörperung in den Leib nicht doch mit diesem zugrunde geht, aber dies ist ausgeschlossen durch den früheren Beweis, daß die Seele als die Grundlage des Wechsels von Tod und Leben auf Erden unvergänglich ist. Plato hebt nicht ausdrücklich hervor, daß die Präexistenz der Seele, wie er sie ausgeführt hat, den Beweis abgeben würde, daß die Seele ohne Leib in vollkommener Erkenntnis sein kann, daß somit das Kap. IX—XIV aufgestellte Ziel in seiner realen Möglichkeit aufgezeigt wäre.

7.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel XVIII–XXIII.

Bei der ganzen Betrachtung von Kap. XVIII—XXIII ist festzuhalten, was oft, im Altertum, wie es scheint, von Aristoteles, übersehen ist, daß Platos Ideen nicht bloß abstrahierte Allgemeinbegriffe sind, sondern zugleich Idealbegriffe, sie drücken nicht bloß die wesentlichen Merkmale vieler verschiedener Einzelfälle aus, sondern zugleich in einer Vollkommenheit, welche die Einzelfälle nie ganz erreichen. Da die Kritik des Aristoteles gerade diese Seite der platonischen Ideenlehre nicht beachtete, so ist es auch

Digitized by Google

wissenschaftlich begreiflich, daß die platonische Denkweise am Ausgang des Altertums im Neuplatonismus wiederkehren konnte. Die Hauptgründe der Neuplatoniker für Wissen = Erinnerung (außer den obigen Kap. XVIII—XXII), aus Olympiodor [1] zusammengestellt, können uns die starken Seiten dieser Ansicht wohl zeigen. 1) Alles wissenschaftliche Forschen setzt ein irgendwie bereits vorhandenes Wissen von seinem Gegenstand voraus; denn niemand könnte etwas suchen, wenn er gar keinen Gedanken davon hätte. Alles Forschen und Lernen ist daher nichts als eine Aufhellung des im Bewußtsein bloß Verdunkelten (das Argument schon bei Plato sehr wirksam). 2) Die Entdeckung einer Wahrheit ist stets mit dem Gefühl verbunden, als ob wir ein längst in uns Liegendes nur wiedererkennten. 3) Wir entwickeln die Wissenschaften von innen aus dem Geist; Beweis die im wissenschaftlichen Verfahren in sich konzentrierte Geistesthätigkeit. 4) Die besonderen Talente für dies oder das werden unter jener Voraussetzung leicht erklärbar. 5) Die Autodidakten, das Können ohne Übung, werden so erklärbar, es bricht das einst Gelernte hervor. 6) Die angeborenen spezifischen Antipathieen, wie Furcht vor Wieseln, Schildkröten u. s. w., die beim ersten Anblick solcher Objekte bereits da sind, werden so erklärlich. Ihr Grund ist die dunkle Erinnerung an früheres Ungemach von diesen Dingen (geht auf mehrfache irdische Existenz). 7) Es gab wiederholt ausführliche Erinnerungen an ein Leben vor diesem [2]. So sehr zu vermuten steht, daß etwas bleibend Wahres den platonischen und neuplatonischen Erwägungen zugrunde liegt, so müssen doch die Beweise, daß Wissen Erinnerung sei, als logisch unhaltbar verworfen werden. Denn 1) ist Platos Begriff von Erinnerung ungenau. Zur Erinnerung gehört, daß man sich wieder zum Bewußtsein bringt, was man früher einmal gewußt hat, aber mit dem begleitenden

---

1) Olympiodori scholia in Platonis Phaedonem ed. Finckh, Heilbronnae 1847, p. 124 sq.

2) Geläufig sind ja auch bei uns die Erfahrungen, daß es uns besonders in der Jugend oft so ist, als ob wir etwas schon einmal erlebt hätten und sogar die nächsten noch nicht eingetretenen Ereignisse von da aus voraussagen könnten.

Digitized by Google

Bewußtsein, es früher einmal gewußt zu haben. Gerade dies spezifische Merkmal eigentlicher Erinnerung fehlt ursprünglich bei den Ideen. 2) Plato nimmt daher fortwährend zwei ganz verschiedene Begriffe für einerlei, nämlich: durch die Wahrnehmung an etwas anderes früher bereits Wahrgenommenes erinnert werden, und durch die Wahrnehmung auf andere Vorstellungen geführt werden, welche nicht in der Wahrnehmung als solcher liegen. 3) Nach Plato selbst kann nicht alles Lernen Erinnerung sein. Denn a) die Sinnesdinge haben wir in der Ideenwelt nicht geschaut, müssen sie somit bei der erstmaligen Verkörperung der Seele ganz neu lernen, b) die Ideen selbst haben wir nach ihm durch Anschauung der Ideenwelt in einem vorkörperlichen Zustand gelernt, ihre Vorstellungen dort neu erhalten. Auf Erden ist somit nach ihm Lernen der Ideen Erinnerung, aber er kennt zwei Arten des Lernens, welche ursprünglich nicht Erinnerung sind, sondern irgendwie Aneignung eines vorher noch nicht gehabten Wissens, somit für uns nur denkbar als Entwickelung einer Fähigkeit oder ursprünglichen Anlage zum Wissen. Also können auch die Ideen, d. h. die Bildung von allgemeinen und dazu idealen Begriffen als Anlage oder Fähigkeit in uns liegen, ohne alle Präexistenz, welche überdies nach 1) und 2) nicht bewiesen ist. Obwohl so eine Präexistenz der Seele und ihr Beziehungspunkt, eine reale Ideenwelt, hier nicht bewiesen ist, so bleibt gleichwohl das, was die innerste Triebkraft dieser platonischen Gedanken bildet, von allgemeinster Bedeutung für die Auffassung von Mensch und Welt. Es ist in unserem Geist ein Vermögen und eine Leichtigkeit des Idealisierens, welche ihn nicht nur weit über bloße Empfindungen und Reproduktion derselben in den Erinnerungen hinaushebt, sondern die Grundlage alles höheren geistigen Lebens ist: Religion und alle Kunst beruhen auf dieser Fähigkeit zu idealisieren, und auch die strengste Wissenschaft kann nicht ohne sie sein. Alle Mathematik, strenge Logik, die exakte Naturwissenschaft (allgemeine Gesetzmäßigkeit und strenge Kausalität), alle metaphysischen Bestrebungen haben ein Moment des Idealisierens in sich, aber freilich nicht mehr getrennt von den Sinnen und Erscheinungen, sondern in Anwendung auf sie und in Zusammenhang mit ihnen. So sehr die Thätigkeit des Idealisierens un-

Digitized by Google

zweifelhaft auch körperlich bedingt ist (in Jugend und Gesundheit ist ihr Aufschwung am größten, Droguen und Erregungsmittel haben Einfluß auf sie), so ist ihr Inhalt und sehr viel von ihrer formalen Art (Gefühl und Vorstellung des Unendlichen, Übersinnlichen, Freiheit von Raum und Zeitschranken) doch so, daß sie gar nicht aus Empfindung und bloßer Reproduktion derselben erklärt werden kann. Sie hat also für Konstatierung geistigen Lebens noch im Unterschied von der Empfindung die allergrößte Bedeutung.

8.

Logische Transskription von Kapitel XXIV—XXXIV (St. I, p. 77D—84B).

Kap. XXIV. Die bisherige Betrachtung soll noch mehr durchgearbeitet werden, um jede Besorgnis zu beschwichtigen. Denn um die Zweifel an der Unvergänglichkeit des Geistes zu bannen, verlohnte es sich wohl, ganz Griechenland und alle Geschlechter der Barbaren nach weisen Männern zu durchsuchen und außerdem selbst sich mit Nachdenken anzustrengen.

Kap. XXV. Es soll zunächst die allgemeine Frage aufgeworfen werden: welcher Art Dingen kommt es ihrer Natur nach zu, zu vergehen, und welcher nicht, und gehört die Seele zur ersten Art oder zur zweiten? Das Zusammengesetzte ist aus getrennten Teilen zusammengesetzt, also kann es auch wieder getrennt werden. Dagegen dem Nichtzusammengesetzten kommt seinem Begriff nach Unauflöslichkeit zu. Nun ist das sich selbst stets Gleiche und Unveränderliche mit höchster Wahrscheinlichkeit auch nicht zusammengesetzt, das stets in sich Schwankende und Veränderliche aber zusammengesetzt. Von der ersteren Art sind die Ideen, von denen jede immer ist, was sie ist, von der zweiten Art die Sinnesdinge (Menschen, Pferde, Kleider ꝛc.), die in keinen zwei aufeinanderfolgenden Augenblicken sich selbst, noch auch eins

Digitized by Google

dem andern gleich bleiben. Dies in sich Wandelbare wird durch die Sinne erfaßt, das in sich stets Gleiche, bloß durch das Denken erfaßbar, ist unsichtbar.

Kap. XXVI. Es giebt somit zwei Arten des Seienden, Sichtbares und Unsichtbares, und zwar das Unsichtbare immer sich gleich, das Sichtbare niemals streng mit sich identisch. Nun ist von uns der Leib dem Sichtbaren ähnlicher und verwandter, die Seele dem Unsichtbaren, sie ist von menschlichem Standpunkt, dem einzigen, von dem wir überhaupt philosophieren, unsichtbar.

Kap. XXVII. Nun wird die Seele, wenn sie den Leib, d. h. die Sinne zum Erkennen gebraucht, in das schlechthin Veränderliche hineingezogen und gleichsam mit angesteckt vom schwindelnden Taumel des ewigen Werdens. Dagegen im isolierten Denken geht sie ein in eine ewige, unsterbliche und unveränderliche Welt, verkehrt mit ihr, fühlt sich ihr verwandt, und ist in diesem Verkehr in Beziehung auf diese Welt sich selbst gleich. Dieser geistige Zustand ist die Einsicht. Also auch hiernach ist die Seele dem sich selbst Gleichen und Unzusammengesetzten mehr ähnlich.

Kap. XXVIII. Ferner: so lange Leib und Seele vereinigt sind, macht es sich ganz von selber und von Haus aus, daß die Seele herrscht, der Leib dient, das bewußte Leben des Menschen setzt sich z. B. Zwecke und benutzt den Leib zu ihrer Verwirklichung. Nun gebührt herrschen dem Göttlichen, dienen dem Sterblichen, denn das charakteristische Merkmal der Götter ist ja (bei den Griechen), daß sie nicht zu sterben brauchen (*θεοὶ ἀθάνατοι* bei Homer) und sich nicht plagen müssen (*θεοὶ ῥεῖα ζώοντες*), weil sie aus sich Macht haben, im Gegensatz zu den *ὀιζυροῖσι βροτοῖσι*. Das Göttliche schließt daher das Unsterbliche ein.

Aus der ganzen Betrachtung von Kap. XXV an ergiebt sich also, daß die Seele dem Ewigen (Ideen) und Göttlichen (was Plato auch hier nur ein mehr volksmäßiger Ausdruck für Ideen ist) verwandt sei.

Kap. XXIX. Demnach gilt durchaus der Schluß vom minus auf das majus: der Körper ist seiner allgemeinen Beschaffenheit nach auflöslich, die Seele ist in ihrer Beschaffenheit unauflöslich oder dem Unauflöslichen verwandt; wenn nun der Körper, der

Digitized by Google

auflösliche, sich doch nicht so rasch, ja unter Umständen und in gewissen Teilen gar nicht auflöst, sondern, sozusagen, unsterblich ist: um wieviel mehr wird die Seele, dem Unauflöslichen verwandt, unauflösbar sein. Sicherlich wird sie, dem Ewigen angenähert schon im Leben, nach dem Tode ganz ihrer eigentlichen Naturbeschaffenheit, d. h. der Betrachtung des ihr Verwandten, des Ewigen leben, von allem Sinnlichen und Körperlichen völlig befreit.

Kap. XXX. Wie die Seele so vom Leib weg sich einer höheren Welt zuwenden kann, so kann sie auch, verlockt durch die von ihm aus veranlaßten Begierden und Lüste, sich ihm zuwenden bis zur Verdunkelung und zum Haß des Übersinnlichen. Dann bleibt sie auch nach dem Tode noch mit diesem Zug zum Irdischen behaftet und der irdischen Welt gleichsam durch Schwerfälligkeit und Körperartigkeit angenähert, sogar bis zur sichtbaren Erscheinung an Grabstätten, was offenbar ein Los nur schlechter Seelen ist, bis sie ihrer eigenen Begierde zufolge von neuem eingekerkert werden in einen Leib.

Kap. XXXI. Es ist ein natürlicher Gedanke (εἰκὸς) bei dieser Wiederverkörperung der Seelen, daß sie, wie sie im früheren Leben nicht über das Sinnliche hinausgestrebt haben, sondern selbst nach dem Tode noch diesem immer angenähert blieben, — daß sie dann auch solche Körper erhalten, wie sie zu den Gewohnheiten ihres früheren Lebens passen, also je nachdem in Leiber kommen von Tieren, die sinnlichem trägen Genießen leben oder vom Raube (Wölfe, Habicht, Geier). Selbst die, welche Mäßigkeit und Gerechtigkeit geübt haben, aber bloß eine auf Gewohnheit und Übung beruhende, ohne höheren geistigen Aufschwung, unterscheiden sich im Grunde nicht von der geistigen Art, wie sie auch in Bienen-, Wespen- und Ameisenstaaten herrscht, es wäre nicht unnatürlich (εἰκὸς), wenn sie als solche Tiere wiedergeboren würden oder aber auch als Menschen eben mittlerer Art.

Kap. XXXII. In die übersinnliche Welt kommt nur der Freund der Weisheit, d. h. der Freund des Lernens als der Wiedererinnerung und Wiederbelebung der einst geschauten Ideen. Weil die sinnlichen Begierden diese höhere Erkenntnis hindern, darum machen sich die Philosophen vom Körper möglichst frei;

Digitized by Google

auch wenn sinnliches Genießen nicht Verlust des ererbten Hausstandes und Armut brächte, auch wenn schlechte Aufführung nicht Schande und Mangel an Ansehen nach sich zöge, würden sie doch um der höheren Natur der Seele willen von der Philosophie sich zur Lösung und Befreiung vom Körper führen lassen.

Kap. XXXIII. Denn die Philosophie zeigt der Seele, daß die Sinne voller Trug sind, lehrt sie sich in sich selbst sammeln und konzentrieren, ihrem eigenen von den Sinnen unterschiedenen Denken als dem allein Wahrheit kündenden glauben. Um dieser Lösung der Seele vom Leibe, welche in der echten Erkenntnis angebahnt wird, nicht entgegen zu sein, enthält sich der Philosoph von sinnlichen Lüsten, Begehrungen und Verabscheuungen. Denn das Schlimme der Hingabe an die Sinnlichkeit, sei es zur Befriedigung der Lust, sei es zur Vermeidung der Unlust, besteht nicht in den sinnlich unangenehmen Folgen, als da sind Krankheit oder Ausgaben, sondern in der üblen intellektuellen Folge. Worüber ich mich sehr freue oder betrübe, mit dem associiert sich notwendig der Gedanke, daß es sehr evident und wahr sei, wenn dem auch nicht so ist; in hohem Grade trifft dies bei dem Sichtbaren zu. Diese intellektuelle Täuschung ist die schlimmste Folge der Sinnlichkeit; die sinnliche Lust und der Schmerz machen die Seele in den Urteilen über Wahrheit abhängig vom Leibe und lassen sie nie zur reinen Erkenntnis durch sich und zur Ideenwelt kommen.

Kap. XXXIV. Im Interesse der Erkenntnis sind daher die Philosophen mäßig und tapfer, nicht um irdischer Rücksichten willen. Denn die Seele durch Philosophie vom Leib lösen und gleichzeitig durch die Lüste, ihnen dienend, sie wieder an den Leib binden, verträgt sich nicht, das erste treibt das zweite aus. Wer sich aber so im Leben schon in eine höhere Welt als die ihm verwandte eingelebt hat, der fürchtet nimmermehr, daß seine Seele bei der Trennung vom Leib sich in das Nichts verlieren könne.

Digitized by Google

9.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel XXIV–XXXIV.

Die Hauptgedanken Platos sind hier: 1) Die Seele ist verschieden vom Körper, weil etwas sich Gleichbleibendes in ihr ist, 2) sie ist dem Körper überlegen durch die Selbstthätigkeit, mit der sie über ihn verfügen kann, 3) sie ist, als dem Unvergänglichen und Ewigen zuwendbar, selber diesem eher innerlich gleich. Folglich teilt die Seele nicht das Schicksal des Körpers, die Auflösbarkeit, sondern kann in dem Unvergänglichen sich einlebend selbst unvergänglich sein. Alle diese Gedanken sind bei Plato selbst mit der Ideenlehre als der Hypostasierung der idealisierten Allgemeinbegriffe innig verbunden, können aber von derselben losgelöst werden und einen selbständigen Wert behalten. Es ist in unserem Geist etwas Einheitliches (formales Selbstbewußtsein) und ein Streben nach festem Zusammenhang in uns und in der Auffassung der Erscheinungen, es sind in unserem theoretischen und praktischen Denken Elemente, welche über die bloß sinnliche Wahrnehmung und deren Reproduktionen hinausgehen (s. zu Kap. IX—XIV); die idealisierende Geistesthätigkeit (s. zu Kap. XVIII—XXIII) führt uns immer wieder zu dem Gedanken, daß sie selber etwas Höheres sei und auf Höheres deute, wenngleich das sichere Wissen, auf Denken und Erfahrung zusammen sich gründend, hier nur vorsichtigst nähere Behauptungen versuchend wagt. So sind die platonischen „natürlichen Wahrscheinlichkeiten", daß die Seele, die sich dem Körper und den durch ihn veranlaßten Begierden sehr zuwendet, etwas körperlich Schweres und der Sichtbarkeit Fähiges davon behalte (Gespenster um die Gräber), und daß solche Seelen sich dann wohl in Tierleibern (Esel, Wolf, Bienen u. dgl.) einkörpern, nur wissenschaftlich etwas plausibel, wenn man Körperlichkeit idealistisch als sinnliche Geistigkeit auffaßt. Dann ist Sinnlichkeit eine Fähigkeit der Seele, die sie nicht entwickeln sollte oder nur zur Überwindung durch denkende Geistigkeit entwickeln sollte. Entwickelt sie dieselbe doch als etwas für sich Bedeutsames, so wird die Seele Körper, d. h. verwandelt

Digitized by Google

sich gleichsam ganz in einen Körper. Wendet sie sich vom Körperlichen ab, so wird sie wieder reiner Geist u. s. f. Allein alle solche Vorstellungen schreiben der Seele eine schöpferische Kraft inbezug auf das leibliche Leben zu, welche sie im intellektuell und moralisch ausgebildeten Menschen gar nicht hat, die man ihr also mit Grund nicht im unbewußten Zustand zusprechen kann.

Der Beweis Platos für Unsterblichkeit Kap. XXV—XXXIV, von ihm selbst nur kurz behandelt, ist von den Späteren zum Mittelpunkt aller Beweise gemacht worden. Die Hauptstationen, soweit sie noch immer einen Wert haben, sind hier: 1) Plotin (Enneaden IV, 7). a) Die Thatsache der Wahrnehmung und überhaupt der geistigen theoretischen und praktischen Zustände macht es unmöglich anzunehmen, daß die Seele ein Körper sei. Das Wahrnehmende nämlich muß streng eins sein und mit dem Nämlichen die Verschiedenheiten und das Mannigfaltige eines Gegenstandes auffassen. Um zu sagen, a und b sind verschieden, muß ein einheitliches Beurteilende da sein. Die verschiedenen Wahrnehmungen durch Auge und Ohr z. B. müssen in einem Unteilbaren, somit Größenlosen, somit Unkörperlichen zusammentreffen. b) Die Seele denkt größenlose, d. h. unkörperliche Dinge (das Schöne, Gerechte z. B.), was Unkörperliches denkt, ist selbst kein Körper. c) Die Seele ist der göttlichen und ewigen Natur verwandt, schon darum, weil sie kein Körper ist, sodann, weil sie in den anderen Merkmalen des Göttlichen mit diesem stimmt. Das Göttliche nämlich hat ein gutes und vernunfterfülltes Leben, der Mensch kann dies gleichfalls in sich herstellen, in einzelnen ist es hergestellt, also ist der Mensch seiner eigentlichen Natur nach Gott verwandt (ὁμοούσιος). Bilde das Ewige in dir aus, so wirst du dich als ewig finden und an deiner Unsterblichkeit nicht zweifeln.

2) Augustin (de immortalitate animae, geschrieben 387) hat die platonischen Gedanken eigentümlich so gewendet, daß er schließt: Geist ist nicht bloß verschieden vom Körper, sondern auch besser als Körper, der Körper aber ist Substanz, also noch viel mehr das Bessere, der Geist. Ferner: Es giebt unveränderliche Wahrheiten, z. B. die geometrischen, diese sind immer (weil immer wahr); entweder ist nun der Geist ihr Subjekt, ihr Träger, oder er hat doch an ihnen Teil, in beiden Fällen ist er auch immer, also unsterblich.

Digitized by Google

3) Sehr ausführlich ist Thomas von Aquino (Summa adversus gentiles, l. II, c. 49) in der Unterscheidung von Geist und Körper. a) Der Körper hat bloß individuelle, Einzel-Eigenschaften, der Geist denkt das Allgemeine, also ist er kein Körper. b) Wie die Wirksamkeiten, so die Substanz (operari sequitur esse); da nun der Geist Unkörperliches erkennt, so muß er selbst unkörperlich sein. c) Jeder Körper ist endlich, der Geist aber hat eine unendliche Potenz, z. B. in der unendlichen Zahlenreihe, Figurenreihe, Verhältnisreihe, in den Allgemeinbegriffen, die in ihrem Umfang unendliches Einzelne enthalten können, also ist er kein Körper. d) Die Thätigkeit des Körpers geht nicht auf sich selbst zurück, sondern nach außen, sie ist nicht reflexiv, der Geist aber hat reflexive Thätigkeit, er erkennt, daß er erkennt. e) Die Gegensätze in der Materie treiben einander aus, die Gegensätze im Denken dulden einander nicht nur, sondern sie sind einer der Erkenntnisgrund des andern, folglich ist ihr Sein im Geist nicht körperlich, also ist der Geist selbst nicht körperlich. f) Ist der Geist kein Körper, so kann er auch nicht vergehen, wie ein Körper, durch Trennung seiner Bestandteile; denn so etwas hat bei ihm gar nicht statt. Worin sollte auch ein Geist vergehen? zu nichts kann nichts werden, da aber der Geist bloß Geist ist, so muß er das auch bleiben, Nichtgeist kann er nie werden. Durch das Denken kann der Geist nicht vergehen; denn je mehr er denkt, desto vollkommener wird er, was er ist, nämlich Geist. g) Die rein denkenden Substanzen sind demnach natürlicherweise unvergänglich; bloß Gott, ihr Schöpfer, könnte sie durch ein Wunder vernichten. Gott nimmt aber den Dingen ihre Eigentümlichkeiten nicht, und es ist eine Eigentümlichkeit der denkenden Substanzen, ewig zu sein. h) Alles, was von denkenden Substanzen gilt, gilt von der menschlichen Seele. Die menschliche Seele gehört unter die denkenden Substanzen, also ist sie unsterblich.

4) In der neueren Philosophie begnügte man sich zunächst, den Unterschied von Körper und Geist festzustellen und damit die philosophische Möglichkeit der Unsterblichkeit zu begründen; dabei gab man der Lehre einen allgemeinen Anknüpfungspunkt in der sittlichen Natur des Menschen und überließ die Einlebung in das

Digitized by Google

Ewige den positiven Religionen. So Cartesius, Locke, im Grunde auch Leibniz. Nach Cartesius besteht das Wesen des Körpers in der geometrischen Ausdehnung, alle seine Eigenschaften sind darauf zurückzuführen; das Wesen des Geistes ist davon ganz verschieden und besteht im Denken im weitesten Sinne des Wortes. Dasjenige aber, dessen wesentliche Eigenschaften verschieden sind, sind selbst verschiedene Substanzen. Also sind Körper und Geist verschiedene Substanzen. Ein Vergehen des Geistes mit dem Körper ist darum nicht notwendig, es giebt auch sonst keine erkennbaren Ursachen seines Vergehens, die natürliche Annahme ist daher die Unsterblichkeit, welcher sich der Vergeltungsglaube anschließt, aber Gewißheit giebt es mit natürlicher Vernunft über das nähere Detail nicht. Nach Locke wird mit demselben Grund, wie der Körper als Träger der Sinnesqualitäten angenommen wird, auch der Geist als Subjekt des Denkens, Wollens u. s. w. angenommen, ohne daß man deshalb das innere Wesen von Körper und Geist weiter kennt. Denken kann nicht die Thätigkeit bloßer unbewußter Materie sein, der Unterschied von Geist und Körper als zweier verschiedener Substanzen ist daher fest und nicht zu lockern. Ferner ist es ebenso wenig ein Widerspruch, zu denken, daß Geist ohne Körper existieren kann, wie es einer ist, zu denken, daß Körper ohne Geist existiert. Dem Glauben an Unsterblichkeit steht somit nichts im Wege, er ist auch verbunden mit unserer moralischen Überzeugung von Lohn und Strafe in der Ewigkeit, aber Näheres darüber läßt sich nicht angeben. Nach Leibniz läßt sich aus der bloßen Materie d. h. Ausdehnung mit Undurchdringlichkeit und Bewegung nur verstehen, was wieder Ausdehnung und Bewegung ist. Daher ist weder aus dem groben materiellen Mechanismus noch aus einem feinen, der ja der Art nach immer derselbe wäre, Empfindung und Selbstthätigkeit abzuleiten, sondern dafür muß die Seele angenommen werden. Die Seele ist nicht ausgedehnt, sonst wäre sie wieder Materie, folglich ist sie einfach und kann auf natürlichem Wege nicht zerstört werden, weil alle natürliche Zerstörung Auflösung in Teile ist. Die menschliche Seele im Unterschied von den Tierseelen ist mit dem Vermögen allgemeiner und notwendiger Wahrheiten ausgerüstet, ist von Gott zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt, daher auch nach dem Tode

Digitized by Google

selbstbewußt und für Lohn und Strafe empfänglich. Ganz ohne Leib ist aber auch dann die Seele nicht, weil alles Endliche als solches nie reine Thätigkeit (actus purus) ist, sondern stets eine passive Seite an sich hat; kein endlicher Geist enthält bloß deutliche Vorstellungen (Prärogative Gottes), sondern immer auch verworrene, diese verworrenen Vorstellungen sind aber die Sinnlichkeit und das Element der Körperlichkeit. — Die späteren Gründe für den Unterschied von Körper und Geist und den Erweis der Unsterblichkeit aus der Bestimmung der Seele gehören besser an einen späteren Ort.

10.

Logische Transskription von Kapitel XXXV—XLIII (St. I, p. 84 C—95 A).

Kap. XXXV. Sokrates ermuntert zu etwaigen Einwürfen gegen die bisherigen Ausführungen, denn die Wahrheit in diesen Fragen sei nicht so festgestellt, daß nicht noch manche Bedenken blieben, und müsse immer auf der Wache sein gegen mögliche Einwendungen. Dabei deutet er an, daß er glaube als Sterbender in einer besonders erhöhten und erleuchteten geistigen Verfassung zu sein, welche befähige gerade über die Zukunft nach dem Tode erfolgreich zu reden. In diesem Gefühl ist er zu immer erneuter Untersuchung der Frage bereit. Er billigt den Gedanken, daß es in diesen Fragen eine deutliche Wahrheit gebe, die freilich im gegenwärtigen Leben (wohl wegen des Leibes?) unmöglich oder sehr schwer zu erkennen sei, aber nach ihr zu ringen sei Aufgabe. Das Ziel sei, die Wahrheit entweder zu lernen von anderen oder selbst zu finden, oder aber an zweiter Stelle das am wenigsten Widerlegliche anzunehmen als Lebensansicht und es damit praktisch zu wagen, falls nicht jemand (speziell) ein göttliches Wort (es ist wohl Mysterienglaube oder

Digitized by Google

Orakelspruch gemeint) als Leitstern auf seiner Lebensbahn habe. Der individuell-religiöse Glaube wird so freigestellt bei der Schwierigkeit des Wissens, als sachlich richtig, wenn auch nicht philosophisch beweisbar, aber sokratische Art ist es, mit aller Anstrengung nach Wissen oder dem, was ihm am nächsten kommt, in diesen Fragen zu streben.

Kap. XXXVI. Einwand des Simmias: Von dem Verhältnis der Harmonie zur Leier kann man dasselbe sagen, wie vom Verhältnis der Seele zum Leib: die Harmonie in der gestimmten Leier ist etwas Unsichtbares, Unkörperliches, sehr Schönes und Göttliches, der Leierkasten und die Saiten sind Körper, körperartig, zusammengesetzt, irdisch und dem Sterblichen verwandt. Aber die Harmonie denkt darum doch niemand noch fortbestehend, wenn die Leier zerbrochen ist, also braucht man auch die Seele nicht bestehend zu denken nach dem Tod des Leibes (höherer Wert verbürgt nicht größere Realität). Um so stärker ist dieser Einwurf aber, als die Seele selbst meist als eine Art harmonische Mischung des Warmen, Kalten, Trockenen, Flüssigen und dergleichen elementarer Gegensätze aufgefaßt wird, so daß man geradezu schließen muß: so gewiß die Harmonie nicht mehr ist, wenn die Leier oder das Kunstwerk zerbrochen wird, so gewiß ist die Seele nicht mehr, wenn der Leib sich auflöst.

Kap. XXXVII. Einwand des Kebes: Die Präexistenz der Seele, welche Simmias bei seinem Einwurf gar nicht berücksichtigte, scheint ihm bewiesen und damit auch ihre Überlegenheit über den Körper an Stärke und Dauer, aber allerdings noch nicht ihre schlechthinige Unsterblichkeit. Der Schluß: das Schwächere, der Leib, bleibt nach dem Tode, also gewiß auch das Stärkere, die Seele, beweist nichts, weil er zu viel beweist. Danach könnte man auch aus der Existenz eines alten Mantels schließen, daß viel mehr noch der Mensch, der ihn trug, existieren müsse; denn ein Kleidungsstück ist im allgemeinen schwächer an Dauer als ein Mensch. Umgekehrt könnte aber das Verhältnis der Seele zum Leib gerade sein wie das eines Mantels zu seinem Träger. Der Träger hat viele einzelne Mäntel überdauert, gleichwohl wird er von seinem letzten Gewande überdauert; so könnte die Seele viele Erneuerungen des Leibes, ja viele Leiber überdauern und

Digitized by Google

doch allmählich ihre Daseinskraft dabei erschöpfen und vergehen, ehe ihr letzter Leib noch ganz vergeht.

Kap. XXXVIII. Beide Einwürfe machen tiefen Eindruck; denn die frühere Betrachtung war von der Erklärung des Todes ausgegangen als einer Trennung von Seele und Leib, so daß jedes von beiden für sich sei, hatte also die Seele als Substanz stillschweigend vorausgesetzt, und daß die höhere Kraft der Seele noch nicht ohne weiteres einen Fond unerschöpflicher Kraft beweise, war, wenn einmal gesagt, einleuchtend. Daß die Hörer des Gesprächs beides nicht alle selbst bemerkt hatten, schien ihnen die subjektive oder die objektive Gewißheit zu bedrohen: entweder waren sie unfähig, subjektive Gründe (solche, die einer Ansicht geneigt sind, überredende) und objektive (auch den ungeneigten die Beistimmung logisch abzwingende) zu unterscheiden, oder war die Frage von der Art (wie später die kantischen Antinomieen sein sollten), daß man erst mit guten Gründen beweist, daß die Seele unsterblich ist, und dann mit ebenso guten Gründen zeigt, sie sei nicht unsterblich.

Kap. XXXIX. Warnung vor dem Forschungshaß als zu dem beklagenswerten Übel der Unwissenheit führend, dem Gegensatz des hohen Gutes der Erkenntnis. Er entsteht aus unzureichender Ursache wie der Menschenhaß: dieser, das Bekanntere und öfter Vorkommende, entspringt aus einem Mangel an praktischer Methode (*τέχνη*); denn die Beobachtung zeigt uns in der Menschen- und in der Tierwelt in den übrigen Eigenschaften das Mittlere, nicht sehr Vollkommene und nicht sehr Unvollkommene, am häufigsten, so daß wir danach auch sehr Gute und sehr Schlechte im moralischen Sinne nur wenige, die meisten als mittlerer Art hierin ansetzen müssen. Wer das nicht beachtet und mehrmals leichtgläubig sich in Menschen getäuscht hat, traut bald keinem mehr. Ähnlicherweise giebt es einen Mangel an Methode gegenüber von Behauptungen, indem man einen Satz aus bloß subjektiven Gründen glaubt, dann verwirft, so öfter anderen Sätzen gegenüber verfährt und schließlich aus dieser subjektiven Mangelhaftigkeit des eigenen Denkens eine objektive Unstetigkeit der Dinge und der Wahrheit selber macht.

Kap. XL. Methodischer Rat, nie auf die objektive, sondern auf die subjektive Mangelhaftigkeit der Erkenntnis zu vermuten,

Digitized by Google

und die subjektive Mangelhaftigkeit zu ergänzen. Diese äußert sich besonders als Rechthaberei, der es nicht um Forschung nach der Wahrheit als solcher zu thun ist, sondern um Aufrechterhaltung der eigenen Behauptung vor den gerade Anwesenden. Gegen das Interesse, das man an der Wahrheit eines Satzes nimmt, wie ein Sterbender leicht an der Unsterblichkeit, kann man nicht immer selbst sich vollkommen sichern, aber um so mehr muß dann Kritik anderer, nicht in gleicher Lage Befindlicher, streng objektiv an den Behauptungen geübt werden.

Kap. XLI. Rekapitulation von Simmias Einwurf: die höhere Schätzung der Seele gegenüber vom Körper macht sie noch nicht dauerhafter, als dieser ist; denn bei der Harmonie ist beides zusammen, höhere Schätzung und früherer Untergang.

Rekapitulation von Kebes Einwurf: die Seele, obwohl dauernder als der Körper im allgemeinen, nutzt sich bei ihrer Benutzung des Körpers allmählich ab und elanguesziert endlich.

Beweis gegen Simmias aus der von diesem fortwährend zugestandenen Lehre, daß Lernen Erinnerung sei. Wenn Lernen so viel ist wie sich Erinnern, so muß die Seele vor diesem Leben gewesen sein. Als Harmonie des Leibes könnte die Seele aber vor diesem Leben nicht gewesen sein. Also ist die Seele nicht Harmonie des Leibes (Schluß der zweiten Figur). Beweis des Untersatzes: Die Harmonie ist etwas durch Zusammensetzung Entstehendes, die Seele als Harmonie in specie wäre zusammengesetzt aus den Spannungen der Teile des Leibes; nun ist die Zusammensetzung nicht früher als die Teile, aus welchen die Zusammenfügung gemacht werden muß, also ist die Seele erst nach den Teilen der Zusammenfügung vorhanden. Realistische Erläuterung der Entstehung der Harmonie der Lyra: zuerst ist die Leier da und die Saiten und einzelne Töne, noch alles nicht zusammengestimmt, dann erst und von allem zuletzt wird die Harmonie gebildet und löst sich zuerst auf. Somit können die Sätze: Lernen ist Erinnerung, die Seele ist Harmonie, nicht mit einander bestehen, einer muß weichen. Nun ist der letztere nicht bewiesen, sondern bloß eine scheinbare Analogie (etwa: die Leier ist wohlredend durch die Spannung der Saiten, der Mensch hat Sprache und Denken — λόγος — auch durch die Spannung

Digitized by Google

seiner verschiedenen Bestandteile; begünstigt war die Analogie dadurch, daß man die Gesundheit eine Harmonie von Warm, Kalt u. s. w. sein ließ, und die Gesundheit als Gefühl ja seelisch ist; das zog die anderen Seiten der Seele nach sich). Analogieschlüsse sind aber bekanntermaßen trügerisch, in der Geometrie und in allen Wissenschaften überhaupt. Dagegen der Satz: Lernen = Erinnerung, stützt sich auf die Grundlage (ἐπόθεσις) der Ideenlehre: so gewiß es eine Erkenntnis reiner Idealwesen giebt, so gewiß hat die Seele vor der Verkörperung existiert.

Kap. XLII. Widerlegung, daß die Seele Harmonie sei, unabhängig von der Ideenlehre. Die Harmonie und jede Zusammensetzung hat einleuchtenderweise (προσήκειν) keine anderen Eigenschaften, als wie die Teile hatten, aus denen die Zusammensetzung besteht. Demnach thut und leidet die Harmonie bloß, was ihre Teile thun und leiden. Folglich leitet die Harmonie die Teile nicht, sondern ist vielmehr abhängig und eine bloße Folge von diesen. Daher kann die Harmonie sich nicht in Schwingungen oder Töne versetzen, so daß beide nicht nur unabhängig von, sondern gerade entgegengesetzt wären zu den Schwingungen und Tönen der Teile. Auf dieser allgemeinen Grundlage ruhen die Detailschlüsse. 1) Die Harmonie hängt ab vom Harmonisieren, Zusammenfügen, Zusammenstimmen; eine größere Harmonisierung giebt eine größere Harmonie, bei der Harmonie giebt es also ein Mehr oder Weniger. Bei der Seele giebt es aber ein Mehr oder Weniger von Seele nicht, jede Seele ist als Seele der anderen gleich, also ist die Seele nicht Harmonie. 2) Die Seele als Harmonie gefaßt, ergäbe keine Erklärung des thatsächlichen Unterschiedes der Seelen in gute und schlechte, vernünftige und unvernünftige. Wenn nämlich die Seele Harmonie, so müßte die Güte eine zweite Harmonie in der ersten sein, die Schlechtigkeit eine Unharmonie in der Harmonie. Die eine Seele müßte somit mehr Harmonie sein als die andere. Nun giebt es aber kein Mehr oder Weniger bei der Seele, folglich dürfte es keine sittlichen Unterschiede geben, sondern vielmehr, weil alle Seelen Harmonie, müßten sie auch alle harmonisch, d. h. tugendhaft sein. Es müßten danach sogar alle Seelen aller lebenden Wesen gleich gut sein. Das sind die offenbar falschen Sätze, die sich

Digitized by Google

ergeben, wenn man die Annahme zugrunde legt, die Seele sei Harmonie.

Kap. XLIII. Die Seele herrscht über alles im Menschen, zumal die verständige, und widerstrebt bei dieser Herrschaft oft dem Leib. Die Harmonie dagegen hängt ab von ihren Teilen und kann nicht im Gegensatz zu ihnen klingen, also ist die Seele nicht Harmonie. Solche Herrschaft der Seele über den Leib findet fortwährend statt, teils in gewaltsamer und schmerzlicher Weise (bei Durst nicht trinken, bei Hunger nicht essen, in Leibesübungen und ärztlicher Behandlung), teils durch moralische Einwirkungen auf Begierden und Verabscheuungen und heftige Neigungen. Betont wird der Eindruck, den wir dabei haben, daß Seele und Leib zwei verschiedene Dinge sind, von denen jene zu diesem redet.

11.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel XXXV—XLIII.

Was den Einwand des Kebes betrifft, um von ihm zuerst zu sprechen, so ist sehr bezeichnend, daß Kebes nicht Hoffnung will, sondern Gewißheit. Die spätere Art, alles hier auf gewisse natürliche, d. h. spontan entstehende Überzeugungen von der Bestimmung des Menschen zu gründen, ist den bisherigen Argumentationen Platos fremd geblieben. Der Einwand des Kebes ist der, welchen Kant Mendelssohn entgegengestellt hat: die Sterblichkeit der Seele kann zwar nicht als Auflösung in Teile, wohl aber als Elanguescenz einer einfachen Kraft gedacht werden (Kritik der Reinen Vernunft). Was die Einwendung mit der Seele als Harmonie angeht, so liegt in dem Vergleich etwas spezifisch Griechisches. Die Lyra in der Harmonie spricht, der Leib als Seele spricht, das Reden, das Tönen, das Musische in beiden legte den Griechen gerade diesen Vergleich nahe. Unsere modernen Materialisten halten sich nicht an das Sprechen bei der Seele, sondern an das Denken. Das Denken nennen sie die

Digitized by Google

Efflorescenz des Gehirns, sie vergleichen es mit der Blüte, wohl, weil das Blühen der Pflanzen einen Eindruck von Seelenartigkeit, gleichsam von Geistreichtum an sich hat, und weil überhaupt die Naturanschauung bei uns überwiegt in unserer Vorstellung über die Kunstanschauung. Materialisten, welche Analogieen außerhalb des tierischen Leibes vermeiden wollen als zu entfernt, vergleichen das Denken als Effekt des Gehirns mit der Sekretion der Nieren u. s. w.

Gegen die Einzelbeweise Platos, daß die Seele nicht Harmonie sei (Kap. XLII), läßt sich Triftiges einwenden. Es giebt einen Gradunterschied bei der Harmonie nicht nur, sondern auch bei der Seele. Die eine Seele ist geistiger (in Lernfähigkeit u. s. w.) als die andere. Das Verhältnis bei Harmonie und Seele ist ganz gleich; jede Harmonie ist als Harmonie jeder anderen gleich, daneben giebt es vollkommenere und unvollkommenere Harmonie; so auch bei der Seele. Als Harmonie wären alle Seelen denkend, fühlend, begehrend; als der Gradunterschiede hierin fähig wären sie sittlich und unsittlich; denn innerhalb einer gemeinsamen Gattung kann es konträre Gegensätze geben. Auch Kap. XLIII gilt nur, wenn man sich strikt an den Vergleich hält: die Stimmung ist Gesamteffekt aller Seiten, so auch die Seele als Gesamteffekt des Leibes könnte diesem nicht widerstehen. Sowie man aber die Sache weiter faßt, würde das Widerstreben denkbar sein: eine Leier stört sich vielleicht durch ihre Töne unter einander, so auch könnte ein Teil des Leibes trinken wollen, ein anderer nicht, und das stärkere Verlangen würde den Sieg davontragen. Dagegen ist die allgemeine Aufstellung Platos gegen die Seele als Harmonie: jedes Zusammengesetzte hat keine anderen Eigenschaften, als wie die Teile haben, aus denen die Zusammensetzung besteht, gerade nach der genauesten Wissenschaft sehr stark. Mendelssohn hat dies Prinzip in seinem zweiten Beweis so vertieft. Vielleicht ist die Empfindung in den Tieren und selbst die Vernunft im Menschen nichts als Eigenschaften des Zusammengesetzten, sowie Leben, Gesundheit, Harmonie ꝛc.? Dagegen gilt: Soll unser Vermögen zu empfinden und zu denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein, so muß es entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der

Digitized by Google

Teile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandteile haben. Das erste kann nicht sein; denn Harmonie, Symmetrie und Ebenmaß sind als solche nicht in der undenkenden Natur; in dieser folgen bloß einzelne Laute, einzelne Steine auf einander. Harmonie wird dies erst, wenn ein denkendes Wesen hinzukommt, das die mannigfachen Teile zusammennimmt, gegen einander hält und in dieser Vergleichung eine Übereinstimmung wahrnimmt. Das denkende Wesen ist somit die Voraussetzung der Harmonie ꝛc., nicht deren Folge; unser Vermögen zu empfinden und zu denken ist es somit unmöglich in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandteile zu suchen. Zweitens kann aber auch das denkende Vermögen nicht eine von den Thätigkeiten des Zusammengesetzten sein. Nämlich alle Kräfte des Zusammengesetzten müssen aus den Kräften der Bestandteile fließen. Die Kräfte des Ganzen sind nichts anderes als die einzelnen Kräfte der Bestandteile, wie sie sich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander einschränken und abändern. Durch Wirkung und Gegenwirkung kann aber keine Kraft entspringen, die diesen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich wäre. Unmöglich kann also das denkende Wesen seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind. Soll also doch Vorstellen eine Kraft des Zusammengesetzten sein, so müssen die Kräfte der Bestandteile der Kraft des Ganzen ähnlich und folglich gleichfalls Vorstellungskräfte sein. Aber selbst wenn alle einfachen Bestandteile Vorstellungskräfte haben, muß man gleichwohl eine eigene, einige Seele in unserem Leib annehmen; denn alle Vorstellungen und Neigungen unseres Geistes sind so innerlich verknüpft und vereinigt, daß sie nicht bloß in viele Bestandteile zerstreut, sondern notwendig auch irgendwo unzertrennlich sein müssen. Erinnerung, Überlegung, Vergleichung, Denken erfordert die Annahme einer Substanz, die alle Begriffe der Bestandteile vereinigt, und diese Substanz kann also nicht wieder aus Teilen zusammengesetzt sein. Es giebt somit in unserem Körper wenigstens eine einzige Substanz, welche einfach ist und Vorstellungskraft hat und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt. Diese einfache Substanz, die vollkommenste unter den denkenden Substanzen, die (nach dieser

Digitized by Google

Annahme) in uns wohnen, die alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit und Gewißheit in sich fasset, ist meine Seele.

Dieselben Gedanken werden heutzutage gegen die materialistische Erklärung der Seele z. B. von Lotze so gewendet: 1) Die völlige Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewußtseins macht es notwendig, eine eigentümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens anzunehmen. 2) Dieses immaterielle Wesen der Seele muß als eine Einheit gedacht werden wegen der Einheit des Bewußtseins, wegen des Ichs, das ebenso aller gleichzeitigen Mannigfaltigkeit unseres inneren Lebens als seiner zeitlichen Aufeinanderfolge unveränderlich zugrunde liegt. Diese Einheit des Bewußtseins läßt sich nicht als der natürliche Erfolg der Wechselwirkung vieler Elemente und ihrer Zustände begreifen. Die Analogie der Zusammensetzung vieler räumlichen Bewegungen zu einer gemeinsamen Resultante ist trüglich. Auch die physische Resultantenbildung ist immer als die Bewegung desselben unteilbaren Punktes zu denken, auf welchen die gleichzeitigen verschiedenen Bewegungsantriebe einwirkten. Eine Gesamtbewegung einer verbundenen Vielheit als solche wäre immer nur die mannigfaltige Durcheinanderbewegung der Teile, eine wirkliche Einheit ist sie nur, wenn man die Seele eines Beobachters dazu annimmt, welche das neben und nach einander seiende Mannigfaltige zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenfaßt. Selbst wenn man alle Atome mit seelischem Leben ausstattet, werden die Empfindungen der einzelnen immer eine zertrennte Vielheit bleiben, falls man nicht außer ihnen ein bevorzugtes Wesen hinzudenkt, auf welches alle ihre inneren Zustände übertragen, und welches diese Mannigfaltigkeit zur Einheit seines Bewußtseins zusammenfaßt; dann aber wird dieses bevorzugte Wesen die Seele eines solchen Körpers sein.

Mit der Auffassung der Seele als Harmonie der Teile des Leibes hat Plotin als verwandt angesetzt die aristotelische Lehre von der Untrennbarkeit des Lebens sowie der empfindenden und begehrenden Seele vom Leib. Seine Darstellung ist: nach Aristoteles ist die Seele Entelechie, zweckvolle Kraftthätigkeit des Leibes. Sie soll sich im Menschen zum Leib verhalten wie die Form zur

Digitized by Google

Materie, und zwar soll sie die Form eines der Anlage nach lebendigen organischen (gegliederten) Naturkörpers sein. Die Analogie ist dabei die: wie die Gestalt einer Bildsäule sich verhält zum Erz, so die Seele zum Leib. Plotins Kritik ist: bei dieser Auffassung sind folgende Konsequenzen unvermeidlich, 1) bei Zerlegung des Erzes einer Bildsäule wird die Gestalt mitzerlegt, so müßte auch bei Zerlegung des Körpers in Teile die Seele mit in Teile zerlegt werden, was gegen die Erfahrung ist; beim Abhauen einer Hand wird nicht ein Stück Seele in der Hand mitabgetrennt. 2) Als Kraftthätigkeit des Leibes müßte die Seele durchaus in Denken und Begehren der Ausdruck des Leibes sein, d. h. es dürfte bloß Wahrnehmung und sinnliches Streben geben. Daher unterscheidet auch Aristoteles von der Seele noch die Vernunft (νοῦς) als eine Seele in der Seele, und läßt bloß diese höhere Seele trennbar (vom Leib) und unsterblich sein. 3) Als unteilbar kann die Seele gar nicht immanente Form eines teilbaren Körpers sein.

Eine neue Wendung der materialistischen Seelenauffassung ist der Monismus, welcher behauptet, Seele und Leib seien au fond zwei Seiten oder Kräfte des Nämlichen. Im Altertum war diese Auffassung da als Hylozoismus. Plato hat sie nicht berücksichtigt, wohl weil er in den Ausführungen, daß die Seele Bethätigungen habe, die über die Empfindungen hinausgehen, schon die Widerlegung davon sah, daß die Seele nur die andere Seite eines Körpers sei. Plotin wendet gegen die Hylozoisten ein: „Sie zeugen wider sich selbst; nicht der Hauch als Hauch, nicht das Feuer als Feuer, sondern der Hauch als vernunftbegabt, das Feuer als vernünftig soll das Seelische in den Körpern sein. Denken sie dabei etwas, so können sie mit dieser besonderen Beschaffenheit des Hauches und Feuers nichts meinen, als etwas von dem Substrat und der Materie Verschiedenes, also selbst Immaterielles, somit einen Begriff (ein Geistiges), keinen Körper.“ Über den modernen Monismus s. unten.

Digitized by Google

12.

Logische Transskription von Kapitel XLIV—LVI (St. I, p. 95 A—107 C).

Kap. XLIV. Der Einwand des Kebes (Kap. XXXVII, XLI) wird kurz wiederholt mit der Wendung, daß danach das Kommen der Seele in einen menschlichen Leib der Anfang ihres Verderbens und gleichsam eine Krankheit sei, und daß die Seele darum elendiglich hienieden lebe mit Aussicht auf den Tod als Vernichtung.

Kap. XLV. Diesem Einwand läßt sich nicht begegnen, ohne die Ursache von Entstehen und Vergehen zu untersuchen. Plato — Sokrates giebt als Einführung in diese Fragen die wissenschaftliche Entwickelung an, welche er selber hierin durchgemacht habe. Er ging aus vom Wissensdurst nach Ursachen. Die Naturforschung sollte ihm ein Wissen dieser Ursachen geben, d. h. lehren, durch welche zusammentretende oder auseinandertretende oder fortwährend bestehende Bedingungen etwas sowohl entsteht, als vergeht, als auch bleibt, d. h. im prägnanten Sinne ist. Dies Forschen nach Ursachen warf sich entsprechend der Manier der ältesten griechischen Philosophie sofort auf die organischen lebenden Wesen und besonders auf den Menschen, z. B. die Ursachen der Ernährung, der Empfindung und was sich an letztere anzuschließen scheint, ferner auf Kosmologie, d. h. Einrichtung und Funktionen der Weltkörper, welche auch gern in Analogie zu organischen Wesen gebracht wurden. Aber diese Forschung verwirrt ihn, sie giebt ihm keine klaren und deutlichen Ursachen (*σαφές, δῆλον, ἐναργές*), sie hebt nämlich die Eigentümlichkeiten der Dinge auf und entfernt sich von allem natürlichen Denken, nach welchem Wachsen z. B. darin besteht, daß Fleisch zu Fleisch, Knochen zu Knochen kommt, also Gleichartiges durch Gleichartiges vermehrt wird. Selbst bei den Zahlen wird ihm die Ursache zweifelhaft, zumal die entgegengesetzte Ursache hier den gleichen Effekt zu haben scheint: einmal entsteht ja zwei durch Annäherung von eins zu eins, das andere Mal

Digitized by Google

durch Trennung von eins. Das Ergebnis ist: die physischen Ursachen sind unklar, unanschaulich und durch Widersprüche verworren.

Kap. XLVI. Plato verwarf so die physischen Ursachen als nicht klar (δῆλον, ἐναργὲς Kap. XLV) und nicht deutlich (σαφές Kap. XLV). Da er einen Ersatz suchte, bot sich ihm, durch Anaxagoras angeregt, der Gedanke dar, daß unser Geist (νοῦς) das Beste beim Handeln wählt, und dies eine klare und deutliche Ursache sei. Darin lag: 1) Geist ist uns klar, denn wir sind selbst einer; 2) Wählen ist uns klar, wir thun es ja fortwährend; 3) Das Beste ist uns klar, wir richten uns ja stets nach ihm. Daraus schloß er: um anschaulich erklärt zu werden, muß die Welt so betrachtet werden, als ob ein Geist alles nach dem Grund (Motiv) des Besten eingerichtet hätte. Unser Geist muß dabei imstande sein, aus den verschiedenen denkbaren Möglichkeiten das effektiv Beste jedesmal herauszufinden. Die Methode scheint so sein zu sollen, daß erst eine Thatsache durch Beobachtung festgestellt wird (z. B. ob die Erde eben oder rund ist), und dann unmittelbar aus unserem Geist die Erklärung nach dem Grund des Besten gesucht und gegeben wird.

Kap. XLVII. Plato hatte geglaubt, eine Ausführung seines Gedankens bei Anaxagoras und in dessen Lehre vom Geist als Weltordner zu finden. Er sah sich enttäuscht, da Anaxagoras den Geist nur als Bewegungs- und Scheidungsursache gebrauchte, d. h. wie eine mechanische Ursache, und auch nur im großen und ganzen. Sein Gedanke dagegen ist: der Geist, d. h. der Grund des Besten ist die eigentliche und wirkende Ursache unseres Handelns, unser Leib ist bloß die conditio sine qua non der Ausführung unseres bewußten Wollens. Dies Verhältnis gilt auch für die Welt, alles Materielle in ihr ist bloß notwendige Voraussetzung für das eigentlich Wirkende, das Wirken selbst beruht nicht auf physischen Kräften, sondern das Beste ist die wahrhaft wirkende Kraft. So z. B. wird die Erde nicht von irgendeiner physischen Kraft gehalten, sondern direkt und unmittelbar ist die haltende Kraft dies, daß es das Beste war, daß sie an der und der Stelle sei.

Kap. XLVIII. Die angezeigte Methode wäre gewesen, die

Digitized by Google

Thatsachen durch Beobachtung festzustellen und ihre Ursachen aus dem Gedanken des Besten zu gewinnen. Dazu mußte Plato einerseits die Welt der Sinnesdinge studieren, anderseits die Gedankenwelt des Besten. Dieser Weg erschien ihm nach seiner früheren Erfahrung auch verwirrend und abstumpfend und für ihn ungeeignet. Er wählt daher den Weg der Begriffe (abstrahierten und im Denken weiter verfolgten Vorstellungen), zumal die Begriffe die Sache selber vertreten; er legt dabei jedesmal den tüchtigsten Begriff zugrunde, z. B. Erde, Mensch, und sieht, was mit ihm verträglich ist, als wahr, was mit ihm unverträglich ist, als nicht wahr an.

Kap. XLIX. Von den Begriffen, welche aus der (nächsten) Sinneswahrnehmung gewonnen werden, noch zu unterscheiden sind die Begriffe an sich, das Schöne an sich, das Große an sich u. s. w. Diese Begriffe an sich, weil verschieden von den sie in der Seele erweckenden Sinneserscheinungen, haben eine eigene Existenz, sind Ideen, d. h. real existierende (geistige) Wesenheiten. Suche ich nun eine Ursache für die sinnliche Schönheit oder Größe, so ist die einzig klare Antwort zu sagen: Das Schöne ist schön, das Große ist groß durch irgendwelche (in ihrem Wie nicht näher angebbare) Gegenwart oder Teilnahme an der Idee der Schönheit oder Größe. Klar ist diese Ursache, denn daß Gleiches Gleiches wirkt, scheint das Natürliche und Verständliche. Bestätigt wird die Richtigkeit dieser Ursachenangabe durch die Widersprüche anderer Antworten. Z. B. wäre einer nicht durch die Größe, sondern vermöge seines Kopfes größer, als ein anderer, so würde dasselbe, der Kopf, entgegengesetzte Wirkungen haben, indem er gleichzeitig größer macht (den A im Verhältnis zu B) und kleiner (den B im Verhältnis zu A); 2) würde die Wirkung der Ursache widersprechen, indem der Kopf, der doch klein ist, Ursache der Größe wäre. Plato verlangt, daß man zuerst, unbekümmert um Einreden, alle Konsequenzen obiger Annahme entwickelt, dann aber versucht zu noch höheren Annahmen von dieser aus, immer nach dem Gedanken des Besten, aufzusteigen. Vermutlich soll dies Aufsteigen zuletzt zu der Idee des Guten an sich führen (das *κοινὸν πᾶσιν ἀγαθὸν* Kap. XLVI), welche auch sonst nach Plato der Mittelpunkt alles Seienden ist und so die

Digitized by Google

Gedanken des mancherlei Guten (der Abbilder in der Sinneswelt, des Vielerlei der Ideen) abschließt.

Kap. L. Die feste Grundlage für alles Folgende ist: jede Idee ist ein für sich existierendes Wesen, die irdischen Dinge haben teil an diesen Ideen und führen daher nach diesen die Namen. Die Einzeldinge können dabei an mehreren Ideen teil haben, z. B. an Größe und Kleinheit; dann sind dies aber nicht den Dingen als solchen (dem Simmias als Simmias, dem Sokrates als Sokrates) wesentliche Eigenschaften, sondern accidentelle (*τυγχάνει ἔχων*). Die Größe an sich und die Größe in uns bleiben dabei, was sie sind, sie können nicht von sich selber lassen (Satz der Identität). Naht daher in einem irdischen Ding der Größe ihr Gegensatz, die Kleinheit, so kann sie nicht bleiben, sondern sie zieht sich entweder zurück aus dem Ding oder geht beim Eintritt ihres Gegensatzes zugrunde. Plato denkt hiernach die wechselnden Eigenschaften der Dinge wie beständig in diesen ab- und zugehende Wesen.

Kap. LI. Der frühere Satz (Kap. XV—XVII): Das Entgegengesetzte werde aus dem Entgegengesetzten, und der jetzige: Gegensätze gehen nicht in einander über, vertragen sich mit einander. Nämlich der Gegensatz selbst wird nicht zum Gegensatz, weiß nicht zu schwarz, wohl aber wird das Ding, welches mit dem Gegensatz behaftet ist, ein entgegengesetztes Ding, indem nämlich der erste Gegensatz, z. B. weiß, entweicht und dafür der zweite, schwarz, eintritt. Das Ding muß dabei als bleibend gedacht werden, als das Subjekt (Substrat) der wechselnden Gegensätze.

Kap. LII. Aber nicht bloß die wechselnden Eigenschaften der Dinge stammen von den Ideen, sondern auch die wesentlichen, d. h. diejenigen, welche gar nicht aufgehoben werden können, ohne daß das Ding selbst aufgehoben wird, wie Wärme beim Feuer, Kälte beim Schnee, Ungeradheit bei der Dreizahl. Hier gilt nun gleichfalls das Gesetz: nicht bloß die Gegensätze an sich nehmen ihre Gegensätze nicht auf, Ungeradheit nicht die Geradheit, sondern auch die Substrate bleibender Gegensätze nehmen die Form (Bestimmtheit) nicht auf, welche ihrer bleibenden Form entgegengesetzt ist (drei, als ungerade, wird als drei nie eine gerade Zahl),

Digitized by Google

sondern sie gehen beim Herannahen des Gegensatzes entweder zugrunde oder ziehen sich vor ihm zurück. Plato denkt auch die Attribute der Dinge, die bleibenden Eigenschaften, nicht als identisch mit dem Substrat, sondern als noch verschieden von demselben, aber dauernd, d. h. so lange die Sache existiert, mit demselben geeint.

Kap. LIII. Plato faßt die letzte Ausführung noch schärfer so: nicht bloß der direkte Gegensatz nimmt den Gegensatz nicht auf, warm z. B. nicht kalt, sondern auch der indirekte Gegensatz thut das nicht. Schnee und Feuer sind keine direkten Gegensätze, gleichwohl sind sie indirekte Gegensätze, indem Schnee stets mit Kälte, Feuer stets mit Wärme verbunden ist. Daher nimmt Schnee nie Wärme auf, er würde sonst seinen indirekten Gegensatz aufnehmen.

Kap. LIV. Nunmehr kann man sich der gewöhnlichen Ansicht selber anbequemen, ohne Unrichtigkeit. Man braucht nicht mehr bloß mit der allgemeinen Idee zu antworten auf die Frage: Wodurch?, sondern man kann mit dem konkreten Gegenstand antworten, mit welchem bleibend eine gewisse Idee verbunden ist. Statt zu sagen: ein Körper ist warm durch die Wärme, krank durch die Krankheit, eine Zahl ist ungerad durch die Ungeradheit, — kann man jetzt sagen: er ist warm durch Feuer, krank durch Fieber, die Zahl ist ungerade dadurch, daß eine Einheit hinzugekommen ist. Nach derselben Methode ist der Körper lebendig durch die Seele; denn die Seele ist immer mit Leben verbunden, und was sie in Besitz nimmt, dem bringt sie das Leben. Nun ist der Gegensatz von Leben Tod, also nimmt die Seele nie den Tod in sich auf, denn er ist ihr in direkter Gegensatz, wie Kälte der indirekte Gegensatz des Feuers.

Kap. LV. Dasjenige, was die Geradheit, die Gerechtigkeit, die Bildung nicht aufnimmt, ist ungerade, ungerecht, ungebildet. Demgemäß ist das, was das Sterben nicht aufnimmt, die Seele, unsterblich. Die Seele kann somit das Sterben oder den Tod nicht aufnehmen. Es bleiben zwei Möglichkeiten: entweder wird sie beim Herannahen ihres indirekten Gegensatzes völlig zugrunde gehen, wie man sich das gewöhnlich beim Schnee und bei der Dreizahl denkt, oder aber sie muß sich vor dem Eintritt ihres

Digitized by Google

Gegensatzes in den Menschen unversehrt in ihrer Lebendigkeit zurückziehen.

Kap. LVI. Im Begriff des Nichtsterbenkönnens liegt aber der Begriff der Unvergänglichkeit eingeschlossen; denn nicht sterben können heißt: Untergang nicht zulassen. Die Seele als wesentlich Leben schließt alles Nichtleben aus, also auch das völlige Vernichtetsein, denn dies wäre ja gewiß nicht leben. Andernfalls würde nichts, was unsterblich ist, vom Untergang ausgenommen sein, auch Gott, auch die Idee des Lebens nicht, denn diese sind, weil sie durch und durch Leben sind, eben darum unsterblich und unvergänglich. Somit ist der Beweis erbracht, daß die Seele, weil sie als Leben den Tod nicht aufnehmen kann, schlechthin unsterblich ist.

13.

Philosophisch-kritische Betrachtungen über Kapitel XLIV–LVI.

Plato verlangt von einer ursachlichen Erklärung, daß sie Gleiches aus Gleichem ableite, wie wir es etwa bei den mathematischen Konstruktionen, geometrischen und arithmetischen, thun und in rein logischen Verknüpfungen von Begriffen in Schlüssen (gleicher Mittelbegriff). Die vorsokratische Physik sah (nach ihm) als Ursachen an, was mit einander zeitlich verknüpft war, z. B. einen Fäulniszustand von Warmem und Kaltem bei der Ernährung, Anwesenheit von Blut oder Luft oder Wärme oder Gehirn bei Empfinden und Denken. Plato fühlte, daß das zu wenig sei zur Ursache, und daß bei Ursache als bloß zeitlichem Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen die Verschiedenheiten der Dinge (Gehirn, Luft, Blut, Wärme auf der einen Seite — Empfindung, Denken auf der anderen Seite) ebenso viele Rätselhaftigkeiten würden. Wie ihm nun die Unableitbarkeit des Geistes vom Körper feststand (wegen der Verschiedenheit der Inhalte beider), so glaubte er gerade in dem höheren Geistesleben, das uns ja als innere

Digitized by Google

Thatsache (daß wir denken, Ideale bilden) so klar und evident ist, und in dem Handeln nach Zweckbegriffen, eine unmittelbar klare und einleuchtende Ursache zu erkennen. Er übersah dabei, daß die geistigen Thätigkeiten im einzelnen (warum uns z. B. manchmal etwas, das wir ganz wohl wissen, durchaus nicht einfallen will trotz alles Besinnens) uns gar nicht durchsichtig sind, und daß die Art, wie unser Geist auf den Körper wirkt, völlig dunkel bleibt. Indem er diesen Gedanken aber: der Geist nach Gründen des Besten wirkend, ist eine evidente Ursache, auf die Welt überträgt, verbindet er ihn mit der Ideenlehre (Kap. XVIII—XXII) und dem anderen Gedanken, Gleiches aus Gleichem abzuleiten, so, daß er so viele reale Ideen annimmt, als es qualitative Verschiedenheiten giebt (Größe, Kleinheit, Wärme, Kälte, Gerad, Ungerad, Schönheit, Leben u. s. w.), diese Ideen als Geister denkt und nun, wie unser Geist auf unseren Leib wirkt, so diese Geisteridеen auf ein materielles (unabhängig von ihnen vorhandenes) Substrat wirken läßt, so daß Abbilder, Nachahmungen der geistigen Idealwesen in der körperlichen Welt da sind. Dabei bleibt nach ihm selbst (p. 100 D) völlig dunkel, wie man sich dies Wirken der Ideen in der Sinneswelt, dies Präsentsein, dies Teilhaben, dies Nachbild näher zu denken hat, es fehlt also durchaus auch hier die Anschaulichkeit des ursachlichen Vorganges; nur daran hält er sich, daß dann keine logische Verwirrung entstehe, indem eben schön auf Schön zurückgeführt werde, und nicht etwa aus nichtschönen Elementen durch deren bloßes Zusammentreten Schönheit entspringen solle, wie die physikalische Erklärung das wohl statuierte.

Diese platonische Welterklärung geht weit über das hinaus, was wir Teleologie nennen; denn bei der Teleologie ist zwar ein Gedanke eines Wertvollen das Leitende, aber ausgeführt wird derselbe durch mechanische (körperliche Bewegungs-) Ursachen und physische, den materiellen Dingen einwohnende Kräfte. Wenn der Zweck des Auges das Sehen ist, so wird derselbe doch durch lauter mathematisch-physikalische Mittel erreicht. Bei Plato aber sind alle Kräfte und alle Bestimmtheiten der Dinge (accidentelle und wesentliche) unmittelbar irgendwelche (nicht näher angebbare) Wirkungen der Ideenwelt in einem an sich ganz unbestimmten,

Digitized by Google

aber zur Realisation des Inhalts der Ideen außerhalb ihrer selbst unentbehrlichen Substrat (*ξυναίτιον*).

Diese platonische ganze Naturauffassung ist abzulehnen: unser Geist ist nicht imstande aus Gedanken des Besten und aus denkender Weiterverarbeitung der aus den nächsten Sinneseindrücken gewonnenen Vorstellungen den wirklichen Sachverhalt in den Dingen und Ereignissen anzugeben. Es gehört dazu nach den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft die genaueste Beobachtung der Sinnesdinge und Bearbeitung derselben mit den Denkbegriffen im steten Anschluß an diese Beobachtungen. Die Art, wie Plato die Eigenschaften und Kräfte des Substrates der Sinneswelt kommen und gehen läßt, hat sich als ganz unhaltbar gezeigt. Die Sinneswelt ist bis ins einzelnste bestimmt in Kräften und Eigenschaften, die untrennbar von ihr sind, wie man sie auch in letzter Instanz noch deuten mag. Bei Ursache hat man sich allmählich darein finden müssen (durch Hume), Einsicht in den inneren Vorgang nicht zu haben: es ist gewiß, daß die Atome einander anziehen und abstoßen, aber wie sie das eigentlich machen, können wir nicht innerlich nachempfinden, ebenso wenig sehen wir aber auch innerlich ein, wie z. B. unser Wille es anfängt den Leib zu bewegen. Die bloße zeitliche Aufeinanderfolge ist allerdings keine Gewähr für ein ursachliches Verhältnis, sie muß noch die Probe bestehen, daß nur, so oft a ist, b eintritt, und daß, wenn a zunimmt oder abnimmt, auch entsprechend b zunimmt oder abnimmt; dazu kommt noch, daß alle Ursache, die wir kennen, bloß Erregungsursache ist, also immer eine Pluralität von reellen Bedingungen bei einer Wirkung statt hat. Der platonische Kanon: Gleiches aus Gleichem abzuleiten, behält dabei seine Bedeutung, indem er verbietet, Dinge mit ganz verschiedenen Eigenschaften oder Begriffe von ganz verschiedenem Inhalt für dieselben Dinge, dieselben Begriffe zu halten. Nach diesem Grundsatz sind stets Geist und Körper unterschieden worden, weil die Eigenschaften und Kräfte beider verschieden sind. Und wenn man jetzt alle Erscheinungen der Körperwelt auf Anziehung und Abstoßung kleinster Teilchen zurückführt, so nimmt man dann eben dazu an, daß diese unter sich gleichartigen Vorgänge, wenn sie auf unseren Geist treffen, nach dessen besonderer Natur in einer uns nicht

Digitized by Google

näher begreiflichen Weise sich als Luft-, Ton-, Wärme-, Kälte- ꝛc.-Empfindungen darstellen. Was daher dauernd Wahres liegt in den platonischen Gedanken Kap. XLIV—LVI ist, daß die Verschiedenheit der Dinge nicht dürfe durch eine laxe Fassung des Ursachsbegriffs aufgehoben werden, und daß der Geist eine selbständige Eigentümlichkeit habe gegenüber von allen Naturdingen (Idealisieren). Aber ein neuer Beweis der Unsterblichkeit der Seele ist das nicht, sondern es gehört das zu einem Hauptgedanken früherer Beweise.

Als neuer Beweis würde Kap. L—LVI, da er ganz an der Ideenlehre hängt, mit dieser, welche unhaltbar ist (s. zu Kap. XVIII—XXII), hinfällig sein. Aber selbst die Ideenlehre zugegeben, ist in Kap. LIV, dem nervus probandi, eine logische Erschleichung. Thatsache ist allerdings, daß Leben ist, wo wir Seele finden. Daraus macht Plato, daß die Seele als solche, getrennt vom Leib, Leben sei und überhaupt das Leben allein allem zubringe. Man kann aber nicht mehr daraus schließen, als daß die Seele in Wechselwirkung mit einem organischen Leib lebendig (bewußt) ist; getrennt von diesem, wird sie gewiß noch vorhanden sein, weil sie Substanz ist, und keine Substanz vergeht, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie Bewußtsein u. s. w. habe. Selbst auf dem Boden der platonischen Ideenlehre müßte man schließen: die Materie ist zwar nur conditio sine qua non für Wirkungen der Ideen außer ihnen selber, aber doch eben dazu ist sie erfordert; nun ist unsere Seele nicht selbst Idee, sondern bloß ideenähnlich, die Materie ist aber das, ohne welches die Abbilder der Ideen nicht real sein würden (Kap. XLVII), also ist unsere Seele real nur im Leib.

Plotin ist ganz beherrscht von dem platonischen Gedanken, daß Seele und Leben unauflöslich verbunden sind, die Seele also immer lebendig ist, effektiv lebendig, sowie etwa Cartesius lehrte, daß die Seele immer denke (vorstelle), weil ihre wesentliche Eigentümlichkeit das Denken sei. Aber gegen letzteres hat Locke eingewendet, man könne nicht sagen, daß das Wesen der Seele Denken sei, denn sie denke nicht immer (im gegenwärtigen Leben finden sich Zustände genug, wo wir annehmen müssen, die Seele existiert und hat doch kein denkendes Bewußtsein). Bei Thomas

Digitized by Google

von Aquino erſcheint der platoniſch-plotiniſche Gedanke in folgender Form: was einem Ding an und für ſich zukommt, das haftet ihm notwendig und immer an, nun kommt den denkenden Subſtanzen an ſich zu, für ſich zu ſubſiſtieren und keine Accidenzien des Körpers zu ſein, alſo haftet das Sein ihnen notwendig und untrennbar und immer an. Dagegen iſt zu ſagen: die einzige denkende Subſtanz, die wir kennen, iſt unſere Seele, und dieſe iſt allerdings kein Accidens des Körpers, aber daraus folgt nicht, daß ſie zur Bethätigung ihres Denkvermögens nicht der Anregung eines Organismus und einer ſie umgebenden Außenwelt bedarf, gerade wie etwa die organiſchen Keime zu ihrer Entfaltung einer Menge von Anregungsmitteln benötigt ſind.

Den ſchwachen Punkt in Platos letztem Beweis hat im Altertum ſtark urgiert Strato in ſeinen *ἀπορίαι* (bei Finckh, S. 150). Seine Einwände laufen darauf hinaus, das Argument (Kap. LIV) beweiſe 1) zuviel; ſo gut dem Menſchen die Seele Leben bringe, ſo gut bringe ſie es auch den Tieren, den Pflanzen (Seele als Leben im weiteſten Sinne genommen). 2) Man könne daraus, daß die Seele im Leib lebendig ſei, nicht wiſſen, daß ſie Leben aus ſich ſei (*μήποτε ὡς τὸ πῦρ, ἔστ᾽ ἂν ᾖ, ἄψυκτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχή, ἔστ᾽ ἂν ᾖ, ἀθάνατος· καὶ γὰρ ἐπιφέρει ζωήν, ἔστ᾽ ἂν ᾖ*).

Ariſtoteles hatte in früheren Jahren in ſeinem (verlorenen) Dialog Eudemus mit ähnlichen Argumenten wie Plato im Phädon die Unſterblichkeit bewieſen. In der Periode ſeiner vollen philoſophiſchen Selbſtändigkeit nahm er zwar Gott als Geiſt und als die abſchließende Urſache der Weltwirklichkeit an, aber dieſer göttliche Geiſt iſt nach ihm bloß Erregungsurſache, wie ja alle Urſache, die wir kennen, Erregungsurſache iſt; die Anlagen der beſtimmten Wirklichkeiten (die potentiellen Formen in der Materie oder als Materie) müſſen ſchon vorhanden ſein. Er nahm alſo, was Plato als tranſcendente Ideen ſetzte, mit Ausnahme der Gottheit, als immanente Anlagen zu beſtimmten Wirklichkeiten an. Demgemäß ſah er das vegetative Leben als untrennbar vom Leib an, und ebenſo die empfindenden und ſinnlich begehrenden Seelenzuſtände und das, was er glaubte aus dieſen ableiten zu können, die Erinnerungsvorſtellungen und Phantaſiebilder. Da-

Digitized by Google

gegen sah er im νοῦς, im Geist, als der Fähigkeit, das Einfache, Unteilbare, Unsinnliche und die letzten Prinzipien zu denken, etwas über die Sinne und das aus ihnen Ableitbare Hinausgehendes, und betrachtete dieses eben darum als nicht gebunden an den Leib, als von außen in den Menschenkeim eintretend, im Tode sich trennend, einer eigenen vom Leib unabhängigen Existenz fähig und zwar eben als effektives Denken (leidenlos, ewig, unsterblich, eine schlechthin vollendete Wirklichkeit). Aristoteles denkt also das höhere Geistige im Menschen (Platons Ideenähnliche in uns) etwa wie den göttlichen Geist oder die Geister der Gestirnsphären, die er neben und unter jenem annahm. Wie er also außer Gott noch in den Geistern der Gestirnsphären gottähnliche Wesen thatsächlich statuierte, ohne sie genetisch abzuleiten, so läßt er auf unserer Erde wiederum gottverwandte geistige Wesen in den Menschen da sein, ohne sie weiter abzuleiten; seine Philosophie war ja überhaupt Konstatierung des thatsächlich Vorhandenen und der unter ihm herrschenden ursachlichen Verknüpfung. Er denkt das höhere Geistige im Menschen als die immanenten, d. h. vom Leib nicht trennbaren Anlagen, vollendend und schreibt diesen immanenten Anlagen schon eine Potenz für das effektive höhere Geistige zu in dem, was er νοῦς παθητικὸς nennt; denkt also das höhere Geistige als das aus sich effektive. Daneben hat er sich aber der Beobachtung nicht verschlossen, daß das höhere Denken in uns im gegenwärtigen Leben immer im Zusammenhang mit den übrigen geistigen Vermögen und den Anregungen von daher steht, und dies in den Ausspruch gefaßt: νοεῖν (unser menschliches höchstes Denken) οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, d. h. alle unsere Gedanken sind von Phantasiebildern begleitet, welche dem Denken dienen, wie die Figuren dem Mathematiker. Da nun die φαντάσματα selbst abgeleitet sind nach Aristoteles aus den αἰσθήματα, so hat somit indirekt das höhere Denken ohne Unterstützung und Anregung der Sinne nicht statt, d. h. der νοῦς ist in uns nicht aus sich effektiv, sondern auf Anregung effektiv. Also wir kennen das höhere Geistige in uns trotz seiner Unableitbarkeit von den Sinnen und dem Leib doch nur als eine zu seiner Bethätigung irgendwelcher Anregungen bedürftige Substanz. Diesen Einwand, den man gegen den letzten platonischen

Digitized by Google

Beweis erheben kann, haben gegen die aristotelische thätige Vernunft (und damit auch gegen den Hauptgedanken des platonischen Beweises) erhoben Duns Scotus und Pomponatius. Nach Duns erfährt jeder Mensch in sich, daß er denkt, und daß sein Denken eine Thätigkeit ist, welche nicht an ein Organ gebunden. Denn jedes Organ geht nur auf eine bestimmte Gattung (Gesichts-, Gehörs- ꝛc. Wahrnehmungen) und auf bestimmte Gegensätze innerhalb dieser Gattung (weiß, schwarz, süß, bitter, warm, kalt ꝛc.), das Denken geht aber auf das Sein (ens) im allgemeineren und umfassenderen Sinne, als das bloß sinnliche oder irgendwie bestimmte ist. Außerdem wird das Organ des Wahrnehmens durch ein ausgezeichnetes Objekt ermüdet und zerstört, das Denken aber ist um so stärker, je höher seine Gegenstände sind. Dies giebt Duns dem Aristoteles zu, aber nach ihm beweist dies an sich nur, daß das Denken in seiner Thätigkeit an kein Organ gebunden ist. Die Seele (als Denken) ist zwar für sich, d. h. kein Accidens von etwas, aber kein Accidens des Leibes sein, ist noch nicht so viel wie vom Leibe unabhängig sein. Die Unsterblichkeit ist daher mit natürlicher Vernunft nicht zwingend beweisbar, sondern bloß wahrscheinlich. Nach Pomponatius ist der Mensch trotz der Verschiedenheit der Seelenbethätigungen eine wirkliche geistige Einheit: das Ich, welches den Schmerz empfindet, und das Ich, welches über die Mittel zur Linderung des Schmerzes nachdenkt, ist dasselbe Ich. Die Unsterblichkeit dieser einheitlichen Seele ist bloß offenbarter Glaubenssatz, aus natürlicher Vernunft unbeweisbar. Das höhere Denken im Menschen (nicht bloß über Gott, sondern auch über die äußere Natur) ist dunkel und schwach, mehr Unwissenheit als Erkenntnis; überdies wird selbst von den Denkenden wenig Zeit dem Denken, viel dem Leib gewidmet. Sowohl Aristoteles als die Erfahrung bezeugen, daß wir nie denken ohne ein Vorstellungsbild, welche Vorstellungsbilder alle von der sinnlichen Wahrnehmung, also vom Leibe, fort und fort herstammen. Das menschliche Denken kann sich zwar auf sich richten, diskursiv sein und allgemeine Begriffe bilden, lauter Thätigkeiten, welche die organischen und körperlich quantitativen Kräfte nicht auszuüben imstande sind, aber das menschliche Denken erkennt das Allgemeine nicht schlechthin, sondern immer in und an

Digitized by Google

einem Einzelnen, man bildet sich stets auch im abstraktesten Denken ein körperliches Bild. Daher ist die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes eine indirekte, und seine ganze Erkenntnis diskursiv, aus Teilen zusammensetzend. Vernunft und Wille sind dem Immateriellen nur in sehr entferntem Grade verwandt. Der menschliche Geist braucht also den Körper zwar nicht als Unterlage, wohl aber als begleitende Bedingung. Es giebt keine natürliche Erfahrung davon, daß das menschliche Denken noch eine andere Weise habe, als die uns allen bekannte, daß wir nämlich zu jedem Denken ein Vorstellungsbild bedürfen. Ist aber Denken mit Hilfe eines Vorstellungsbildes dem Menschen wesentlich, so folgt daraus, daß die menschliche Seele als solche sterblich ist; denn sonst müßte die Seele, wenn sie getrennt vom Leib für sich existierend gedacht würde, doch keine Wirksamkeit ausüben und also müßig sein. Gegen diese Folgerungen des Pomponatius hat gleichsam im voraus abmahnend Thomas von Aquino bemerkt: Im Leib denkt allerdings die Seele nicht ohne Vorstellungsbild von den Sinnen her, aber nach dem Tode denkt sie durch sich selbst. Indicien davon giebt es schon im Leben. Die Enthaltsamkeit, welche die Seele von den leiblichen Ergötzungen abzieht, macht die Menschen vorzüglich geeignet zum Denken. Im Schlaf, wenn die leiblichen Sinne ruhen und die Säfte und Dämpfe nicht verwirrend im Wege stehen, nehmen die Seelen manches die menschliche Vernunft Überschreitende durch Eindruck von oben über die Zukunft auf. Noch mehr geschieht dies in Ohnmacht und Extase, je größer die Zurückziehung der Seele von den Sinnen ist. Die menschliche Seele steht nämlich auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit. In demselben Sinne hat Plotin etwa bemerkt: den Beweis der Unsterblichkeit kann sich jeder selbst führen; er muß wegthun aus sich die Zusätze zu seinem reinen Wesen, so wird er nichts Sinnliches und Sterbliches mehr sehen, sondern mit Vernunft die intelligible Welt schauen, mit Ewigem das Ewige, und zwar als eine vom Guten her durchleuchtete obere Welt.

Sowohl auf der Seite des Pomponatius als auf der Gegenseite von Thomas und Plotin sind hier Übertreibungen: Pomponatius macht aus der thatsächlichen Beschaffenheit im gegenwärtigen Leben eine begrifflich notwendige, während höchstens aus

Digitized by Google

jener gefolgert werden kann, daß unsere Seele eine zu ihrer Bethätigung der Anregung bedürftige Substanz sei, aber ohne daß ausgeschlossen ist, daß sie nach dem Tode auch in anderer Weise, als der des bisherigen Leibes, diese Anregung finden kann. Thomas und Plotin machen aus dem Zurücktreten der Sinne in manchen geistigen Bethätigungen eine annähernde oder völlige Leibfreiheit der Seele schon im gegenwärtigen Leben, während doch alle diese Bethätigungen stets unter Anregung der allgemeinen physiologischen Bedingungen des Bewußtseins statthaben: mit der Hemmung des Blutzuflusses zum Gehirn hören alle visionären Träume, himmlischen Verzückungen, erhebende Kontemplationen sofort auf. Diese beweisen also, wie alle Phantasie und alles Idealisieren, daß die Seele nicht bloß Gegenbild des Leibes ist, aber zugleich auch die Bedingtheit der Bethätigung der Seele im gegenwärtigen Leben durch die physiologischen Zustände.

Gegen die oben und oft gezogene Folgerung, daß nur die Idealseele, nicht ihre Abbilder in der Sinnenwelt unsterblich sein könnten nach Plato, hat Plotin eingewandt, dies streite damit, daß die Merkmale der Einzelseele und der Allseele identisch seien, jede sei Prinzip der Bewegung, jede lebe von sich aus, jede habe reines Denken, jede wisse, weil Erkennen = Erinnerung, daß sie vor dem Leben im Leib existiert. Also fehle jeder Grund, die eine unsterblich, die andere sterblich zu denken. Indes bewiese das nur, wenn es alles richtig im einzelnen wäre, daß die Seele anders aufgefaßt werden müßte denn als ein bloßes Abbild der Idealseele im Werdesubstrat; aber die Einzelangaben über die Seelen selber sind zu bestreiten.

Digitized by Google

14.

Logische Transskription von Kapitel LVII—LXVII (St. I, p. 1070—118).

Kap. LVII. Ermahnung auf Grund der erwiesenen Unsterblichkeit: man hat im gegenwärtigen Leben für eine Ewigkeit zu sorgen. Gäbe es keine Unsterblichkeit, so wären die Bösen gut daran. Der Tod würde sie zugleich von ihrer Schlechtigkeit befreien. Bei der Unsterblichkeit aber giebt es bloß eine Befreiung vom Schlechten, das ist: Güte und Einsicht zu erlangen; denn die Seele nimmt aus diesem Leben nichts mit als ihre Bildung und sittliche Zucht. Berufung für das Weitere ihrer Schicksale auf Volksglauben und etwaige orphische oder sonst verbreitete Lehren. Eingemischt sind in dieselben kleine Abänderungen von der Philosophie aus oder durch Folgerungen aus gewissen Annahmen jener selbst. Vorliebe für fatalistische, aber nicht näher angegebene Zeiten. Die gesittete und einsichtige Seele erkennt, was mit ihr werden soll, und folgt gern dem Dämon, der ihr auch im Leben beigegeben war; die am Leibe mit ihrem Verlangen haftende widerstrebt der Wegführung und sucht sich bei dem ihr Bekannten zu halten. Ungerechter Mord wird unter den Seelen unten behandelt wie hier, man scheut den Mörder.

Plato denkt dabei die Unterwelt in der Tiefe, und dem entsprechend nimmt er das Elysium der Guten an als eine Oberwelt; so kommt er dazu, unseren gegenwärtigen Aufenthalt gleichsam zwischen Unter- und Oberwelt zu setzen.

Kap. LVIII. Die folgende Erdbeschreibung wird als wissenschaftliche Überzeugung gegeben, nur sei ihre Wahrheit schwer zu beweisen. Annahme, daß die Erde kugelgestaltig ist und im Mittelpunkt des Himmels (Weltgebäudes) ruht. Sie beharrt im Mittelpunkt, weil sie als gleichabstehend von Gleichem keinen Grund für eine Neigung nach der einen oder der anderen Seite hat. Daher braucht sie nicht die mechanische Ursache, daß sie von der Luft an ihrem Ort gehalten wird, und auch sonst keine derartige mechanische Nötigung.

Digitized by Google

Die Gründe für die Annahme, daß das von uns bewohnte Stück der Erde bloß eine Höhlung, eine Vertiefung sei in der großen Erde, sind wohl mehrere, alle von der Ideenlehre herfließend. Der erste zeigt sich Kap. LXII (114 B); da werden die Frommen „von diesen Orten der Erde hier" freigesprochen, „gleichsam wie von Gefängnissen", d. h. unsere gegenwärtige Wohnung ist ein Gefängnis, ein Ort der Büßung und des Abfalls aus der Ideenwelt (Phädrus), also muß er auch sein wie ein Gefängnis: tief, daß man nicht heraus kann, trüb, finster, sowie die Unvollkommenheiten der Erde dieselbe zeigen. Der zweite Grund war die Annahme, daß die Erde als Stern unter Sternen auch glänzend und von Äther umstrahlt sein müsse; nun ist sie das bei uns nicht, sondern voll Wasser, Nebel und Luft, also ist das, was wir bewohnen, nicht die Oberfläche der Erde. Daher schauen wir den Äther nicht unmittelbar, sondern durch die Atmosphäre, die wie ein Meer uns umgiebt. So erklärt sich auch nach Plato die Unvollkommenheit unserer Erde, die sehr verschieden ist von der Reinheit und Lauterkeit der wirklichen Erde als Stern unter Sternen, als Genossin im himmlischen Chor der Sterne. Eine Art Beweis dafür, wie es auf der wahren Erde aussehen müßte, sind nach Kap. LIX (110 D, E) die Edelsteine und Edelmetalle; diese sind Teile von den reinen Steinen und Metallen, unsere gewöhnlichen Steine und Metalle sind aus diesen reinen in unserem Erdenwinkel verderbt.

Bis hierher wird alles gegeben als zwar nicht von Sokrates bewiesen, aber als wohl beweisbare wissenschaftliche Überzeugung. Das weitere Detail wird als Mythus gegeben, als Erzählung, welche viel für sich hat, aber sich im einzelnen nicht verbürgen läßt.

Kap. LIX. Die Gesichtspunkte, nach denen das Detail entworfen ist, sind leicht erkennbar. Was an den Sternen so rein und glänzend ist, aber auf unserer bewohnten Erde unrein und matt, das muß auf der wahren Erde sternartig da sein. Zuerst die Farben. Dann analog die Produkte: vollkommene Bäume, Blumen, Früchte. Auch Gebirge und Steine glatt, durchsichtig, schön gefärbt. Das Ganze ein ästhetisch entzückender Anblick. Dazu eine aufsteigende Verwertung der Elemente: was uns Wasser,

Digitized by Google

das ist jenen Luft, was uns Luft, jenen Äther. In die Schilderung des gesunden Klimas spielt wohl die Vorstellung vom Elysium herein und vom goldenen Zeitalter. Selbst die Sinne werden als reiner und vorzüglicher gefaßt und dazu die Einsicht (φρόνησις). Götter wohnen in den dortigen Tempeln und verkehren sinnlich wahrnehmbar mit den dortigen Menschen. Sonne, Mond und Sterne werden von den letzteren gesehen, wie sie an sich sind, und die übrige Seligkeit ist dem analog.

Kap. LX. So ist das Obere der Erde, so die Höhlungen an diesem Oberen. Diese Höhlungen ziehen aber auch durch unterirdische Gänge sich durch die ganze Erde hindurch. Beweis: es brechen Strudel kalten und warmen Wassers aus der Erde, es giebt Feuerströme, welche hervorbrechen, wie am sicilischen Ätna. Das Unregelmäßige dieser Ausströmungen deutet darauf, daß eine Art Auf- und Abschweben von alle dem in der Erde statt hat. — Bis hierher ist die Sache naturwissenschaftlich gehalten, dann kommt sachte und unmerklich der Übergang in die Mythologie, als wären beides gleiche Quellen der Erkenntnis. Untermischt ist dies Mythologische im einzelnen wieder mit naturwissenschaftlichen Bemerkungen: es ist ein Auf- und Abwogen in den Strömungen wie beim Atmen, die Luft bringt Winde beim Aus- und Eingehen hervor, das Wasser fließt immer nur bis zur Mitte, weil dort ein Strom mit der entgegengesetzten Richtung auf dasselbe trifft.

Kap. LXI. Nun wird die gewöhnliche Mythologie ganz mit diesen Vorstellungen verschmolzen. Die Seelen der großen Mehrheit, d. h. der weder sehr Guten noch sehr Schlechten, bleiben am (113) Acherusischen See die vom Schicksal bestimmten Zeiten bis zur Wiederverkörperung. Vom Pyriphlegethon sind die Lavaergießungen auf der Erde Stücke.

Kap. LXII. Die Übelthaten müssen dort unten gebüßt werden, gute Thaten werden geehrt nach Verdienst eines jeden. Es giebt aber auch unsühnbare Verbrechen, z. B. viele und große Tempelberaubungen, viele ungerechte Mordthaten. Schwersühnbar sind die Vergehungen gegen Eltern im Zorn oder Mord aus ähnlichen Gründen, auf welche ein Leben voll Reue gefolgt ist. Die Thäter müssen dann erst büßen, nachher Verzeihung von denen erlangen, an welchen sie sich vergingen. Die, welche aus-

Digitized by Google

gezeichnet rein gelebt haben, kommen auf die reine Erde; von dieſen werden wieder die Philoſophen für immer leiblos und kommen in noch ſchönere Wohnungen, welche nicht mehr leicht zu beſchreiben ſind (Nähe der Ideen ſelbſt). So groß iſt der Preis und die Hoffnung für Tugend und Einſicht.

Kap. LXIII. Sicher iſt nun die Unſterblichkeit, in hohem Grade wahrſcheinlich, was über die weiteren Schickſale der Seele iſt ausgeführt worden. Darum darf ſich der Philoſoph, der als ſolcher nicht dem Leib, ſondern der Seele gelebt hat, füglich mit dieſen Bildern Angeſichts des Todes tröſten.

Kap. LXIV. Sorgen für die Seele durch Ausbildung echten Wiſſens mit Einordnung der praktiſchen Tugenden in dasſelbe iſt die wahre Nachfolge des Sokrates, der, ſobald er den Giftbecher getrunken, als reiner Geiſt ſich entfernen wird und mit dem zurückbleibenden Leichnam nichts mehr zu thun hat.

Kap. LXV. Zu einem Ausnutzen des Lebens zur Luſt (Eſſen, Trinken, Geſchlechtsliebe) wird die Art des Sokrates in der Todesſtunde in ſchärfſten Gegenſatz geſtellt.

Kap. LXVI. LXVII. Es iſt die Sicherheit der Erkenntnis, gleichſam die Starrheit der Überzeugung, welche ſich in Sokrates Haltung ausdrückt, und in ſeinen letzten Worten die Zuverſicht der Hoffnung.

15.

Philoſophiſch-kritiſche Betrachtung über Kapitel LVII–LXVII (St. I, p. 107 C—118).

In allen dieſen Ausführungen iſt der Gedanke, daß, wenn die Seele unſterblich iſt oder da die Seele unſterblich iſt (*εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι* 107 C; *ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος φαίνεται οὖσα* ibid.; *ἐπείπερ ἀθάνατός γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα* 114 C), fröhliche Hoffnungen dem Guten anſtehen, Furcht und Beſſerung dem Böſen geziemen. Es iſt derſelbe Standpunkt

wie Kap. XIV (70 B), daß auf Grund eines dem echten Wissen und damit auch der Tugend gewidmeten Lebens die Hoffnung auf das Los nach dem Tode groß und schön sei, wenn (unabhängig von dieser Hoffnung selbst) gezeigt werden könne, daß die Seele nach dem Tode existiere und Kraft und Bewußtsein habe; derselbe Standpunkt, wie ihn Kebes Kap. XXXVII (88 b) formuliert hatte: nur wenn bewiesen werden kann, daß die Seele schlechthin unsterblich ist (*παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον*), kann man die zuversichtliche Hoffnung (*θαρρεῖν*) im Tod keine unverständige Hoffnung nennen. Diesen Standpunkt hatte Sokrates Kap. XLIV (95 C) noch besonders mit Bezug auf den sterbenden Philosophen markiert. M. a. WW. die sogen. moralisch-teleologischen Argumentationen, daß der Mensch die Hoffnung auf Unsterblichkeit wohl nicht umsonst habe, daß die Unsterblichkeit als Hoffnung der Guten, Schrecken der Bösen ein natürlicher Wunsch sei, haben für Plato nicht die Bedeutung eines theoretischen Beweises, sondern es kommt ihnen nur Wert zu auf Grund eines von ihnen selbst unabhängigen theoretischen Beweises; ihnen allein zu folgen wäre nicht verständig und nicht philosophisch. In der That konnte das moralisch-teleologische Argument erst mehr aufkommen, als man die ganze Welt eine unmittelbare Wirkung eines in seiner Wirksamkeit unbeschränkten Gottes sein ließ. Es findet sich daher auf dem Boden eines schöpferischen Monotheismus theoretisch ausgeführt, nachdem Cicero überhaupt dem natürlichen, unmittelbaren Bewußtsein inbezug auf das Sittliche, Religiöse, auf Unsterblichkeit aus praktischen Gesichtspunkten, weil Sittlichkeit und Frömmigkeit, die Bande menschlicher Gesellschaft, durch solche Überzeugungen gestärkt würden, eine große Bedeutung beigelegt [1].

1) Das Eigentümliche Ciceros und der neueren Akademie ist, daß in ihnen der Sinn für das Unmittelbare, die instinktiven Überzeugungen des Menschen sich regt und sich gegen den Versuch, alles in Philosophie zu verwandeln, sträubt. Daher haben diese Männer praktisch sich dem Leben ihrer Zeit meist ruhig angeschlossen auch in Religion und Moral, aber sich gegen den Zwang, alle Überzeugungen schulmäßig zu machen, mit heftiger Kritik der vorhandenen Philosophie gewendet; sie sind vielmehr Kritiker und kritische Forscher als wirkliche Skeptiker, Cicero erinnert in Religion und Moral viel öfter an Fr. H. Jacobi als an Hume. Bei ihm kam dazu, daß von der

Digitized by Google

Thomas von Aquino führt das moralisch-teleologische Argument so aus: Es giebt gewisse natürliche und eben darum wahre Erhaltungstriebe. In den Dingen ohne Erkenntnis zeigt sich das im bloßen Widerstand gegen Untergang, in den Dingen mit Erkenntnis in dem bewußten gleichen Widerstand. Die bewußten Wesen haben einen Selbsterhaltungstrieb entsprechend ihrer Erkenntnis; die denkenden Substanzen, welche die Ewigkeit erkennen und auffassen, wünschen sie von Natur. Der Mensch begehrt von Natur die Unsterblichkeit, er hat aber nur durch sein Denken die Erkenntnis des Seins schlechthin, also muß er dem Denken nach = der Seele nach unvergänglich sein. Des Thomas Gedankengang ist also: Das Natürliche ist von Gott, also ist es wahr. Ferner muß nach Thomas kraft der göttlichen Vorsehung Strafe für die Sünder, Belohnung für die Guten sein. Diese endgültige Belohnung und Bestrafung tritt nicht in diesem Leben ein, also muß eine erneute Verbindung von Seele und Leib angenommen werden, damit der Mensch an Leib und Seele belohnt und bestraft werden kann. Hier folgert Thomas also aus dem natürlichen (also von Gott in uns gelegten) Wunsch nach ausgleichender Gerechtigkeit sogar die Auferstehung des Leibes. Daß das Natürliche bei Aristoteles (und bei Plato) diese Bedeutung noch nicht habe, hat Duns Scotus sehr wohl gesehen. Nach ihm ist der natürliche Wunsch immer zu leben nichts, als eine natürliche Neigung dazu, diese Neigung hat nach Aristoteles die Natur immer, aber Materie und Form vermögen nicht immer das Sein des Zusammengesetzten fortzuerhalten [1]. Ferner argumentiert Duns: Man darf

römischen Geschichte ihm eine gewisse Ehrfurcht für die Überzeugungen der so tüchtigen Altvodern anhaftet, welche der instinktiven Überzeugung des Menschengeschlechtes noch Ansehen zuwachsen ließ, obwohl er dabei klar zu sehen glaubte, daß zwingende Beweise nicht erbracht werden könnten. Es ist das ein ähnlicher Standpunkt, wie er bei uns als freie Annahme im Unterschied vom Wissen sich oft geregt hat, meist im Anschluß an kirchlichen Glauben, aber auch unabhängig von demselben.

1) Die göttliche Wirksamkeit ist beschränkt durch die unabhängig von ihr vorhandenen Anlagen, die sie bloß anregt zur Entfaltung; bei Plato ist die Wirksamkeit der Ideen beschränkt durch das Werdesubstrat der Welt, welches nie ganz in Bestimmtheit und Festigkeit kann übergeführt werden.

Digitized by Google

nicht sagen: der Mensch erwählt die Unsterblichkeit, eine Wahl des Unmöglichen ist aber nicht denkbar. Denn wollen = begehren kann ich alles Vorgestellte, auch das Irrtümliche, sowohl Mögliches als Unmögliches. Das Wollen geht nach Aristoteles auch auf Unmögliches, nur die Wahl geht auf das Mögliche, zu welchem angemessene Mittel zu finden sind; aber die Möglichkeit der Unsterblichkeit wäre erst zu beweisen, weil diese nicht durch das natürliche Licht und die natürliche Vernunft bekannt ist. Gewollt, begehrt kann daher die Unsterblichkeit werden, aber nicht in wirksamer Weise und nicht infolge einer überlegenden Wahl; denn diese richtet sich gemeiniglich nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, die Vorstellung der Unsterblichkeit aber ist gegründet in Induktion oder in Glauben. — Man darf nicht schließen: der Tugendhafte muß unter Umständen den Tod wählen, dies würde er nach gesunder Vernunft nicht thun dürfen, wenn damit der Verlust des ganzen menschlichen Seins für ihn einträte. Denn der Philosoph (Aristoteles) hat schon darauf geantwortet, daß es besser sei, ein Jahr tugendhaft leben als viele Jahre lasterhaft. Der Tugendhafte wählt unter Umständen den Tod als das Bessere, selbst für den Fall Bessere, daß mit dem Tod alles aus wäre. Auch der Apostel Paulus gebraucht für die Auferstehung bloß wahrscheinliche Argumente: unser Glaube wäre leer ohne die Auferstehung, unser Leben das elendeste ohne Hoffnung darüber hinaus. Nun wäre es unangemessen (est inconveniens), daß unser Glaube leer, unser Leben das elendeste sei, also giebt es Auferstehung und Hoffnung über unser gegenwärtiges Leben hinaus. Dies Argument ist bloß wahrscheinlich, nicht notwendig; es gilt nur unter der Voraussetzung, daß es einen Weltregierer giebt, und daß es unbillig wäre, daß es den Frommen oft schlecht und den Bösen oft gut geht, wäre nicht ein anderes Leben zu hoffen. Die Allmacht im christlichen Sinn ist überdies nach Duns nur Glaubenssatz; philosophisch (aristotelisch) ist nur zu behaupten, daß die Macht der ersten Ursache höher ist als jede andere Macht, und daß sie die Kräfte der anderen Ursachen in eminenter Weise enthält [1]. Wissen versteht dabei Duns im aristo-

1) Was diese vermögen, vermag Gott noch besser und vermag mehr als sie alle, aber braucht darum noch nicht allmächtig zu sein.

Digitized by Google

telischen Sinne als entweder auf logisch-stringenter Ableitung aus wahren Sätzen beruhend (Beweis) oder als unmittelbare Anerkennung in sich evidenter Sätze (unmittelbare Gewißheit).

Nach Pomponatius ist die wesentliche Belohnung der Tugend die Tugend selbst, sie macht den Menschen glücklich, d. h. getrost und ruhig. Die Strafe des Lasters ist das Laster. Da die Tugend somit das Höchste ist, so ist auch der Tod mit Tugend wählbar bei Sterblichkeit der Seele. Die Tugend ohne Aussicht auf Lohn ist viel tugendhafter und edler, als eine von der Tugend noch gesonderte Belohnung zu erwarten. Daher die Leugnung der Unsterblichkeit das Prinzip der Tugend noch sicherer stellt als die Behauptung derselben.

Nach Mendelssohn (im dritten Gespräch) ist aus der bloßen Betrachtung von Seele und Körper zu erweisen, daß die Seele ein einfaches Wesen ist, das ohne den Körper seine eigene Bestandheit hat und unvergänglich ist. Alles Weitere setzt bei ihm voraus die (leibnizische) philosophische Theologie als zugestanden. Der Maßstab der Gewißheit ist von da ab die Überzeugung von den göttlichen Vollkommenheiten, wonach Gott uns nicht zum ewigen Elend bestimmt; eine andere Art der Überzeugung zu verlangen, würde der Natur der untersuchten Sache zuwiderlaufen. Das kleinste Sonnenstäubchen kann in der Natur der Dinge, ohne wunderthätige Zernichtung, nicht verloren gehen, und diese Herrlichkeiten (die entwickelten Fähigkeiten eines menschlichen Geistes) sollen auf ewig verschwinden? Die leblosen Dinge, ihres Daseins unbewußt, sind auch an und für sich keiner Vollkommenheit fähig [1]. Sie dienen dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen, gewähren ihm nicht nur sinnliche Gefühle von mannigfaltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit oder wenigstens den Stoff zu allen diesen Begriffen. Unter den lebenden Wesen auf Erden ist der Mensch das vornehmste, sein Grundzug ist das Bestreben und die Fähigkeit sich vollkommener zu machen. Erschaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche

1) Weil Vollkommenheit als Wert stets ein fühlendes Wesen erfordert, das desselben inne wird.

Digitized by Google

sich nichts gedenken lässet, das Ziel ihres Strebens bestehet wie das Wesen der Zeit in der Fortschreitung. Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben, diese Zunahme in der Vollkommenheit ins Unendliche ist gerade die Glückseligkeit endlicher Wesen. — Diese Betrachtungen auf Grund leibnizischer philosophischer Theologie stützt Mendelssohn durch die Behauptungen: Zernichtung streite mit der Natur der menschlichen Seele. Ohne Unsterblichkeit müßte die Liebe zum Leben schlechterdings von nichts überwunden werden können. Wer ohne Glauben an die Unsterblichkeit aufopfernde Thaten vollbracht hat, den hat gewiß das Herz und nicht der Verstand dahin gebracht. Sobald wir mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf, ein bloßes Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut. Jedem moralischen Wesen kömmt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, d. h. sein Dasein nur fristen kann. Dies führt zur völligen Zerrüttung der sittlichen Welt. Eine Obliegenheit, die Todesstrafe zu leiden, gäbe es dann nicht. Die Pflicht, dem Vaterland sein Leben zu opfern, ist der Natur nicht gemäß, wenn die Seele nicht unsterblich ist. Die Anhänger der Sterblichkeit der Seele würden endlich genötigt sein, die Vorsehung Gottes zu leugnen; denn in der gegenwärtigen Welt widerspricht manches seiner Güte, manches seiner Gerechtigkeit. Nur bei Unsterblichkeit haben die Trostgründe hier wider Gewicht, bei ihr ist es sogar das Bessere, daß wir hienieden mit dem Unglück ringen, Geduld, Standhaftigkeit, Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben. Bestrafung von Gewaltthaten, Beleidigungen, Verfolgungen ist gefordert zur Rechtfertigung der Vorsehung. — Über Ort, Beschäftigungen, Art der Belohnung und Bestrafung läßt sich dichten, aber nichts wissenschaftlich behaupten.

Kant leugnete die Beweisbarkeit einer philosophischen Theologie, behielt aber das moralisch-teleologische Argument für Unsterblichkeit bei in der Modifikation eines Postulates der reinen praktischen Vernunft. Das Moralgesetz, ein Gesetz der reinen praktischen, d. h. Bestimmungsgründe des Willens gebenden Vernunft, fordere Heiligkeit als völlige Angemessenheit des Willens

Digitized by Google

zu dem Moralgesetz, als endliche (d. h. stets mit Sinnlichkeit und den eudämonistischen Neigungen von daher behaftete) Wesen seien wir dieser Heiligkeit nur fähig in unendlicher Annäherung, welche selber ohne Unsterblichkeit der Person nicht denkbar sei. Die Freudigkeit des sittlichen Strebens und somit dieses selber würde Einbuße erleiden, wenn wir nicht unter der Annahme der Unsterblichkeit (und Gottes als Vergelters) handelten. Es wird dabei 1) die Unsterblichkeit im Mendelssohnschen Sinne als eine Entwickelungsfähigkeit ohne Ende gedacht, das stets fortgesetzte, aber auch stets immer etwas mehr gelingende Vervollkommnungsstreben ist die Seligkeit; 2) wird (als Überrest der leibnizischen Philosophie) angenommen, daß die Seele als endlich immer eine sinnliche Seite habe; 3) die Vernunft (d. h. das Vermögen a priorischer oder streng allgemeiner und mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verbundener Sätze) wird zwar nicht in theoretischer Hinsicht für das Denken, aber in praktischer Hinsicht für das Handeln als souverän gedacht. Es ist ein Versuch, die Rousseausche Geltendmachung des Gemüts in die Philosophie einzuführen, ohne ihr nach ihrer theoretischen Seite etwas zu viel einzuräumen.

Der Standpunkt Platos, welcher den moralisch-teleologischen Erwägungen keine Beweiskraft aus sich beilegt, ist theoretisch der richtige. Denn beweisen heißt, aus Sätzen ableiten, die jedermann zugiebt, weil sie entweder teils an sich einleuchtend sind für das Denken, teils durch die Erfahrung jedem aufgedrängt werden, oder aus solchen einleuchtenden und Erfahrungs-Sätzen nach den logischen Gesetzen bereits abgeleitet sind. Nun ist die Unsterblichkeit nicht aus sich einleuchtend und kein Erfahrungssatz. Also muß sie aus anderen schon gewissen Sätzen abgeleitet werden. Allerdings ist der Wunsch nach Unsterblichkeit ein natürlicher, d. h. er entsteht ohne besondere Reflexion in den meisten Menschen von selbst, aber dies Natürliche ist keine Bürgschaft der Wahrheit aus sich, da es eine Menge solcher Gedanken giebt, die ohne besondere Reflexion in den meisten Menschen entstehen und sich doch als unrichtig erwiesen haben; die ganze gewöhnliche nächste Weltauffassung ist ein Beispiel davon. Das einzige, was sich mit Grund behaupten läßt, ist, daß der bloße Gedanke der Unsterblichkeit eine Fähigkeit des Geistes verrät, welche über die

Digitized by Google

bloße Empfindung und Erinnerung hinausgeht, also zum Idealisieren gehört. Daß das Tugendstreben ohne Unsterblichkeit (und Vergeltung) eine Einbuße erleiden werde, behaupten viele, andere (Aristoteles, Duns, Pomponatius ꝛc.) haben dem widersprochen. Hier liegt also keine Übereinstimmung der Gefühlsweise vor, nichts aus sich Evidentes und von jedem Zuzugebendes. Es ist nicht einzusehen, warum das Tugendstreben erlahmen soll, wenn es nicht sicher ist, das Höchste zu erreichen, da doch bei der Ausbildung unserer sonstigen Talente wir oft genug die Erfahrung machen, daß wir nicht das Höchste (in Malerei, Dichtkunst u. s. w.) zu erreichen imstande sind, aber darum doch an der Ausbildung der uns verliehenen geringeren Kräfte sehr eifrig arbeiten. Was Vergeltung betrifft, so scheint es, daß diejenigen, welchen das höhere Geistige mehr losgelöst von der sinnlichen Bedingtheit zum Bewußtsein kommt, die Tugend an sich schon das höchste Gut sein lassen, während diejenigen, welchen die sinnliche Bedingtheit des Geistigen immer mit zum Bewußtsein kommt, zum Gut der Tugend noch irgendwelche Sicherheit sinnlicher Ausgleichung und dauernder Ungestörtheit besonders wünschen. Die allgemein haltbare Wendung, welche man dem moralisch-teleologischen Argument geben kann, ist, daß, sowie Selbständigkeit des Geistes gegenüber vom Leib und seine höhere Natur gegenüber der bloßen Empfindung feststeht, der Mensch sich dem eben von daher immer entstehenden Gedanken einer Unsterblichkeit wohl überlassen darf, als einer gegründeten Hoffnung. Der Gedanke der Unsterblichkeit selbst ist ein Ausdruck der höheren, d. h. der bloßen Empfindung überlegenen Natur des Geistes. Die moralisch-teleologische Erwägung ist darum kein neues Argument, sondern gehört mit unter die Betrachtungen von der idealisierenden Thätigkeit des Geistes her.

Digitized by Google

16.
Anderweitige Beweise Platos.

Anderweitige Beweise Platos sind: 1) Der Satz, daß Wissen = Erinnerung, als Prinzip des Glaubens an Unsterblichkeit, findet sich auch im Menon p. 16 sqq. (St.). 2) Der Beweis des Phädrus (245 C sqq.) kommt mit dem in Kap. XLV—LVI des Phädon überein: Die Seele bewegt sich selbst, das ist ihre Natur, die sie folglich nicht aufgeben kann, also ist sie unsterblich (ewig lebendig). Zugleich ist sie Prinzip der Bewegung für die anderen Dinge, und eben als dies Prinzip unentstanden und unvergänglich. Was den letzteren Gedanken betrifft, so beruht der Ausgangspunkt desselben, daß die Körper, weil sie von sich aus keine Veränderung ihrer Lage (Ruhe oder Bewegung) anfangen, darum eine tote Masse an sich wären, auf ungenauer Abstraktion. Jedem Körper kommt nach genauer Erfahrung Widerstandskraft zu, und Ruhe kennen wir an Körpern nur als Gleichgewicht der Bewegungen, also als einen Fall der Bewegung selber. 3) Nach der Republik b. X, 608 D sqq. kann die Seele nicht durch innere Übel zugrunde gehen, denn diese inneren Übel, wie Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit u. s. w., sehen wir keine das Sein der Seele vermindernde Kraft auf sie ausüben. Sie kann aber auch nicht durch äußere Ursachen zugrunde gehen, denn die äußeren zerstörenden Ursachen sind bloß Erweckung innerer Schäden, an denen die Dinge zugrunde gehen. Dies Argument, wenn es an sich unanfechtbar wäre, läßt die Frage ganz offen, ob die Seele zu ihrer Bethätigung den Leib nötig hat. 4) Zerstreut findet sich der Ansatz zu dem Schluß: die moralischen Zustände des Menschen fordern zu ihrer Erklärung eine Präexistenz. Jedes gegenwärtige Los eines Menschen ist von ihm selbst in einem früheren Zustand verschuldet oder frei gewählt (Phädrus, Republik, Phädon selbst). Dieser Schluß ist oft gemacht worden, auch außerhalb der platonischen und neuplatonischen Schule; so von Origenes, von Schelling in seiner Schrift über die menschliche Freiheit, von der ganzen Philosophie der Inder. Man wollte sich

Digitized by Google

dadurch die Ungleichheit der menschlichen Lose und der moralischen Entwickelung in der Menschheit verständlich machen als eigenes Werk des Menschen. Dagegen gilt, was zu Kap. XXV—XXXIV bemerkt ist; denn dann müßte man der Seele eine schöpferische Kraft inbezug auf ihren Leib zuschreiben.

17.

Philosophisch-kritische Schlußbetrachtung über den Phädon.

Unser Ergebnis ist: Plato hat den Grundgedanken nach richtig festgestellt, daß die menschliche Seele vom Körper verschieden ist (Kap. XXIV—XXIX), nicht aus ihm als Folge ableitbar ist (Kap. XLI—XLIII), daß sie eine über Empfindung und bloße Erinnerung hinausgehende Thätigkeit zeigt (Kap. XVIII—XXII, Kap. XLV—LVI), also daß sie eine eigene Substanz ist mit Bethätigungen, welche sie darüber erheben, bloß ein Begleitbild des Leibes und seiner Erhaltung und Fortpflanzung zu sein. Er hat ferner den Gedanken gehabt und in seiner Weise ausgeführt, daß Substanzen im Naturlauf nicht neu entstehen und vergehen (Kap. XV—XVII). Alle diese Gedanken sind von Späteren noch genauer und mehr ins einzelne, selbständig und in Zusammenhang mit dem Fortschritt des sonstigen Wissens, ausgeführt worden. Auf Grund der obigen Beweise ist nach Plato die Überzeugung, daß der Geist nicht vergehe im Tode des Leibes, und daß der am besten für sein weiteres Dasein gesorgt habe, der das höhere geistige Leben mit den dazu gehörigen praktischen Tugenden am meisten in sich ausgebildet habe, keine unverständige Überzeugung (Kap. LVII—LXVIII und öfter vorher). Im Gefühl der Menschheit hat dieser Gedanke stets Widerhall gefunden, gleichsam als eine Bethätigung des höheren Geistigen in uns als solchen. Eine persönliche Unsterblichkeit hat Plato in dem Sinne nicht, als die Seele mehrfach ins Leben zurückkehrt, aber dabei sich nicht direkt des früheren Lebens erinnert, sondern bloß in-

Digitized by Google

direkt sich davon überzeugen kann, daß sie schon vorher existiert habe. Er würde nicht zugeben, daß dies keine persönliche Unsterblichkeit sei, da es immer dieselbe Seele ist, welche dies alles erlebt. Er würde sich darauf berufen, daß wir auch im gegenwärtigen Leben oft sehr viel von demselben vergessen, die erste Kindheit immer, aber auch von dem späteren nicht wenig, und daß selbst, so weit wir uns erinnern, die Erinnerung oft eine bloß äußere ist; wir begreifen gar nicht, daß wir so haben sein können, es ist uns selbst ganz rätselhaft, daß ein und dieselbe Person das alles gethan oder gelitten habe. Auch bei Mendelssohn und Kant ist kaum anzunehmen, daß sie bei ihrer Fortentwickelung des Menschen in einer Unendlichkeit der Fortdauer die Persönlichkeit anders gedacht haben, denn als eine Nachwirkung der jedesmal erreichten Gesamtart.

Es könnte die Frage entstehen, ob die Argumente für Unsterblichkeit nicht Einbuße erleiden durch die Entwickelung, welche besonders die physiologische Psychologie und die Zoologie in letzter Zeit genommen haben.

Manche wollen den Substanzbegriff nicht auf die Seele anwenden, sondern in derselben bloß Bethätigungen mit innerem Zusammenhang unter den Bethätigungen sehen. Aber eigentlich hat man das mit Substanz wesentlich immer gemeint, ein Subjekt von Thun und Leiden, d. h. etwas, das sich trotz mannigfacher Bedingtheit doch als eine eigentümliche Wirklichkeit mit einer durchgehenden Einheit materialer oder formaler Art zeigt. In diesem Sinne ist die Seele nach wie vor Substanz.

Man könnte ferner sagen: wer die Körper selbst für Geister oder für geistartig halte, für den hätten die Nachweisungen, daß die Seele vom Körper unterschieden ist, keine Bedeutung. Indes, falls die Körper, worauf die Naturwissenschaft aus sich gar nicht führt, Geister wären, welche auf unseren Geist geistig wirkend in uns die Vorstellungen des Ausgedehnten, Bewegten, Widerstehenden hervorriefen, so würde immer bleiben, daß unsere Seele eine andere Art von Geist ist als der Körper (jener = Geist, der sich selbst erscheint; dieser = Geist, der anderen erscheint, ohne sich selbst zu erscheinen). Was also nach den Empfindungseigenschaften und im Zusammenhang mit ihnen wir vom Körper an-

Digitized by Google

nehmen müssen, würde darum noch nicht von der Seele gelten; die für die Seele konstatierten Eigentümlichkeiten blieben bestehen.

Der Monismus im modernen Sinne denkt Geist und Körper als zwei Seiten oder Ausdrücke des Nämlichen. Er glaubt damit die Beziehungen zwischen Geist und Körper am leichtesten zu denken und die Schwierigkeiten eines Dualismus (Geist und Körper ganz verschieden oder relativ verschieden) zu vermeiden. Allein dieser Monismus ist mit der größten aller Schwierigkeiten behaftet, mit der logischen. Wie Ausdehnung, Bewegung und Widerstand zugleich auch Nichtausdehnung, Nichtbewegung, Nichtwiderstand, sondern Bewußtsein und dessen Arten sein kann, ist undenkbar wegen der Verschiedenheit der Begriffsinhalte. Außerdem müßten sich nach dem Monismus Geistiges und Körperliches streng entsprechen; es ist aber ganz undenkbar, daß Begriffe, wie „möglich, notwendig, unendlich" eine körperliche Entsprechung haben. Alles in unserem Körper ist in jedem Augenblick endlich und wirklich; möglich heißt: was ohne Widerspruch gedacht werden kann, gleichviel ob es wirklich ist oder nicht; notwendig besagt: dessen Gegenteil undenkbar ist. Diese Begriffe können also nur im Denken vorkommen.

Auf monistischer Grundlage hat nun in eigentümlicher Weise Fechner eine Unsterblichkeitslehre entwickelt, deren Hauptgedanken diese sind: Es ist in unserem Geistesleben vieles, was über die Erde hinauszielt. Es gilt den daraus entspringenden Glauben dadurch zu befestigen, daß man von Thatsachen, die wir kennen, auf die höheren Thatsachen des Jenseits schließt. Das Kind im Mutterleib gestaltet mit seinem Bildungstrieb seine Gliedmaßen für das gegenwärtige Leben; so auch ist unser Wollen und Handeln in dieser Welt nur berechnet, uns einen geistigen Organismus für die nachirdische höhere Welt zu schaffen: alle geistigen Wirkungen eines Menschen, die bei Lebzeiten von ihm ausgehen, sind geistige Gliedmaßen und verbinden sich zu einem geistigen Körper von rastlos weitergreifenden Kräften. Im Augenblick seines Todes erhält der Mensch auf einmal das Bewußtsein von alle dem, was als Folge seiner Lebensäußerung in der Welt von Ideen, Wirkungen, Kräften fortlebt, und waltet damit in eigener individueller Machtvollkommenheit fort. Es ist das

Digitized by Google

alles nur die Entfaltung der Ureigentümlichkeit des Menschen (von seinem Willen, seinem Selbstbewußtsein, seiner Vernunft). Von da aus schafft sich jeder die Bedingungen seines künftigen Seins selber; sein Organismus nach dem Tode ist gut, schlecht ꝛc. durch sein eigenes irdisches Thun. Dieses Fortwirken unseres Thuns ist zu denken als ein fortdauerndes Beharren der Schwingungen, welche in der Nervenkraft und von ihr aus angeregt statthaben, und wie im gegenwärtigen Leben das Bewußtsein an eine gewisse Stärke solcher Nervenerregung gebunden ist, so auch nach dem Tode; der dazu erforderliche Leib ist eben in den feinen materiellen Nachwirkungen unserer Thaten vorhanden. Die Nachwirkungen eines Goethe, Schiller, Napoleon, Luther sind zu betrachten als eine reelle geistige Individualexistenz derselben; das größte Beispiel eines in der Nachwelt fortlebenden, fortwirkenden Geistes ist Christus. So aber lebt jeder Mensch irgendwie fort. Darum leuchtet geistige Klarheit auf schon bei Annäherung des Todes (durch Narkose, Ertrinken, im Schlafwandeln). Der Geist nach dem Tode ist den Grundlagen der Naturerscheinungen (Ätherwellen u. s. w.) innerlich präsent, er lebt als ein Teil im Erdgeist, der alles Irdische zusammenhält, und verkehrt unmittelbar mit allen anderen höheren Geistern, der Besserung und Läuterung fähig und ihr sich auf die Dauer nicht entziehen könnend. Plötzlich in uns aufleuchtende Gedanken und Gefühle im gegenwärtigen Leben sind Einwirkungen solch höherer Geister; noch mehr hat dies statt im Schlafwachen, in geistiger Krankheit; der innere Zwiespalt, der oft im Menschen waltet, ist der Kampf von Geistern, die sich um ihn streiten. Ein höherer Geist kann in vielen Menschen präsent sein; das Andenken der Lebenden an die Verstorbenen ist ein Präsentwerden dieser in jenen; die guten und die bösen Gedanken der Lebenden an sie spüren die Toten. Im Moment des Todes werden wir uns erkennen als den großen Geistern zugehörig, in denen wir schon hier lebten. Aber nur, was wahr, schön und gut ist von solchen Verbindungen, wird bleiben. Schließlich werden alle Geister in Gott selbst zusammenwachsen, die höchsten unmittelbar, die meisten durch Einwachsen in diese. Hellsehen, Ahnungen, vorbedeutende Träume, Geistererscheinungen sind ein Hereinbrechen der höheren Welt in uns.

Digitized by Google

aber immer nur auf kurze Zeit und, weil verfrüht, ein krankhaftes Wesen. Die Grundannahme bei alle dem ist, daß Gott in allem lebt und webt und daher die Welt durch Gott lebendig ist, und das Bewußtsein, womit das Kind bei der Geburt erwacht, nur ein Teil des ewig dagewesenen göttlichen Bewußtseins ist, der sich in der neuen Seele für sich zusammengenommen hat.

Gegen diesen gewiß sehr geistreichen Versuch Fechners würde einzuwenden sein: 1) Die Grundvoraussetzung ist die monistisch-pantheistische, welche durch streng logisches und auch an Erfahrung sich haltendes Denken keineswegs empfohlen wird; 2) die Annahme, daß die Anregungen der äußeren Welt, welche durch unsere Thaten geschehen, als ein um unseren geistigen Mittelpunkt geeinter feinerer Leib in alle Ewigkeit bestehen bleiben, ist ganz undenkbar: in der äußeren Welt kreuzen sich fortwährend unzählige (Äther-)Schwingungen, heben sich gegenseitig auf, wandeln sich ab, wie sollen da die von jedem ausgehenden äußeren Anregungen in derselben Weise fortbestehen? es ist das ebenso undenkbar, wie daß die Teilchen eines Leibes, nachdem sie durch die Verwesung in den allgemeinen Haushalt der Natur wieder übergegangen sind, sich doch zu einem mit dem früheren identischen Leib zusammenfinden sollten. 3) Die Annahme, daß unser und alles Bewußtsein schlechterdings an einen Leib gebunden ist, macht aus einem thatsächlichen Befund einen begrifflich-notwendigen; sie ist bei Fechner monistisch gemeint, aber, wie aller Monismus, nicht haltbar. 4) Krankhafte Erscheinungen des Seelenlebens (Somnambulismus, Hellsehen, Gespenster) gelten ihm als Anzeigen einer höheren Geisterwelt, worüber unten ein Wort zu sagen sein wird.

Auch der Darwinismus kann die Aufstellungen über die Seele nicht verrücken. Seine Annahme über die Entstehung der Arten ist in manchen Partieen der physiologischen Welt sicher durchgeführt und mag von der leiblichen Seite des Menschen der Konsequenz nach viel für sich haben; darum bleibt doch nach der geistigen Seite die fundamentale Annahme Darwins, daß die Grundlagen der Erkenntnis bei Tier und Mensch gleich seien, falsch. Die Empfindungen sind wohl allerdings bei den höheren Tieren und bei den Menschen dieselben, aber der Mensch durchdringt diese Empfindungen, sobald er überhaupt in Vorstellungen regsamer

Digitized by Google

wird, sofort mit den Kategorieen (Substanz = einheitliche feste Zusammenhänge von Eigenschaften und Wirkungen; Ursache). Hierin liegen die Wurzeln von Religion und Wissenschaft; keines von beiden hat bei den Tieren auch nur in rohen Anfängen nachgewiesen werden können. Denn Religion ist nicht, daß das Pferd in wirrem Schrecken ausreißt, was manche als ein Analogon religiöser Empfindungen ansehen möchten, sondern Religion ist, wo aus Gefühlen Vorstellungen göttlicher Mächte hervorgehen, die in besonderer Stellung des Menschen zu diesen Mächten Ausdruck finden (Kultus im weitesten Sinne, Glaube als Vertrauen und Hoffnung). Daß auch nach der sittlichen Seite im Menschen etwas auftritt, was nach der bloß physiologischen Reihenfolge nicht zu erwarten gewesen wäre im Darwinismus, erhellt so. Darwin läßt den sozialen Instinkt als die Grundlage des moralischen Gefühls aus der natürlichen Zuchtwahl entstehen, d. h. diejenigen Menschen, welche der Rücksicht auf andere fähig waren, haben nach ihm einen Vorteil in der Mitbewerbung um die Mittel des Daseins gehabt, und haben so allmählich ganz von selbst die anderen, die diesen Zug nicht hatten, verdrängt. Hierbei wird also die Fähigkeit, auf andere Rücksicht zu nehmen, als ursprüngliche Ausstattung vieler Menschen vorausgesetzt. Daß dann die moralischen Eigenschaften entweder direkt oder indirekt viel mehr durch die Wirkung der Gewohnheit, die Kraft der Überlegung, durch Unterricht, Religion fortgeschritten sind, als durch natürliche Zuchtwahl, giebt Darwin selbst zu. Nach Anhängern Darwins (Wallace, Lubbock) ist in dem Menschen ein Wesen erschienen, welches nicht mehr notwendig mit der umgebenden Welt sich ändern mußte, sondern welches bis zu einem gewissen Grade die Natur beherrschte, weil er ihre Wirkungen zu beobachten und zu regeln und sich selbst mit ihr in Einklang zu setzen wußte, nicht durch eine Veränderung seines Körpers, sondern durch den Fortschritt seines Geistes, wobei der gegenseitigen gesellschaftlichen Unterstützung, der Pflege der Schwachen, der Rettung der Kranken oder Verwundeten ausdrücklich gedacht wird, und nur die Annahme gemacht wird, daß ganz von selbst die geistig und sittlich Tüchtigen allmählich der überlebende Menschenschlag bleiben werde.

Was die physiologische Psychologie für die Fassung der Un-

Digitized by Google

sterblichkeit Bedeutsames geleistet hat, ist der Nachweis, daß das Ich als inhaltliches Ich, d. h. als verknüpfende Erinnerung, durchaus abhängig ist von Zuständen des Körpers, wie die krankhaften Thatsachen eines doppelten Ich, des Vergessens des Ichs und die hypnotischen Erscheinungen gelehrt haben, wo, nach einem früheren Ausdruck Lotzes, mit der Funktion der Organe, welche der Erinnerung dienen, zugleich das konkrete Selbstbewußtsein, welches dem Menschen seine Stellung in Welt und Leben zuweist, aufgehoben ist. Am kürzesten siehe die einschlägigen Thatsachen bei Ribot: Les maladies de la mémoire, les maladies de la personnalité, les maladies de la volonté. Überhaupt aber ist durch die physiologische Psychologie die Bedingtheit des Geistes im gegenwärtigen Leben in einem Umfang und in einem Detail festgestellt worden, daß dadurch der gewöhnliche (platonisierende) Spiritualismus eine große Modifikation erfahren muß. Aber das hebt die obigen Beweise für die Verschiedenheit der Seele vom Leib, ihre Unableitbarkeit von demselben, ihre über die Empfindungen und was sich aus diesen ableiten läßt, noch hinausgehende Natur, ihre Zuspitzung im formalen Ichbewußtsein, nicht auf. Allerdings ist mit Wahrscheinlichkeit daraus zu folgern, daß die Seele zu ihrer Bethätigung Anregungen mannigfacher Art bedarf, so sehr sie dann über das in diesen Anregungen für sich Gegebene hinausgeht. Da sie aber, wie alle Substanzen, im Weltlauf nicht vergeht, so wird sie weiterer Bethätigungen fähig sein, sobald sie Anregungen derselben in irgend passender Weise findet. Mehr läßt sich streng wissenschaftlich nicht behaupten, aber der Hoffnung ist eben damit derjenige Spielraum eröffnet, welcher stets der Reiz des Unsterblichkeitsgedankens gewesen ist zusammen mit dem Bewußtsein, daß die Seele von allen Wesen, die wir thatsächlich oder in strengem Anschluß an Thatsächliches kennen, das höchste und eigentlich allein in sich wertvolle ist.

Ganz abzulehnen ist Verwendung visionärer Geisteszustände (Somnambulismus, Hypnose, Geistererscheinungen, Spiritismus, Visionen) als Beweise für Unsterblichkeit. Solche Zustände können unzweifelhaft hervorgerufen werden durch krankhafte Gereiztheit der Nerven infolge von Überanstrengung, mangelhafter Ernährung, Gebrauch von Droguen, wo dann die normale Empfindung und

Digitized by Google

das durch sie angeregte und sie hinwiederum leitende Denken zurücktritt. Sie haben daher allgemein die Vermutung des Pathologischen gegen sich. Damit stimmt, daß die Fortschritte der Wissenschaft nicht jener krankhaften Thätigkeit des Nervensystems, sondern der normalen Empfindung zusammen mit dem logischen Denken verdankt werden. Das Visionäre ist daher nicht das Höhere gegenüber diesem, sondern das Niedere. Allerdings sind jene Nervenzustände zugleich mit einer Phantasiethätigkeit verbunden, wie sie vielfach dem Idealisieren angehört, und von da aus hat man immer in der Menschheit in ihnen etwas Eigentümliches gesehen, aber daß in dem Idealisieren etwas Wertvolles liegt, wird nicht durch diese Zustände verbürgt, sondern durch die Impulse, welche vom Idealisieren aus gerade die exakten Wissenschaften mit ihren reell nachweisbaren Erfolgen erhalten haben, die aber zu solchen Erfolgen immer nur in Zusammenhang mit normaler Empfindung und logischem Denken geführt haben (fast alle Annahmen in den Naturwissenschaften über die nächsten Untergründe der Erscheinungen beruhen auf Phantasie, aber eben wissenschaftlicher Phantasie).

18.

Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Plotins [1].

Plotin setzt voraus die Ideenlehre als völlig bewiesen, und daß Seele und Leben unauflöslich verbunden sind: die Seele ist immer lebendig, effektiv lebendig; der Schlaf ist ihm ein vorübergehendes Zurückziehen der Seele aus dem Leibe. Die Materie ist qualitätenlos, an sich unbestimmt, ungeordnet, regellos bewegt, ein bloßes Werden, bei dem man nie sagen kann: da ist etwas; alle Bestimmtheit der Materie, wodurch Ordnung, Regel,

1) Von der Unsterblichkeit der Seele, Enneaden IV, 7; bei Kirchhoff Enn. II.

Digitized by Google

Gestaltung, ein relatives Anhalten des Werdens stattfindet, kommt vom Geist. Der Körper ist Quantum, als solches ins Unendliche teilbar, er ist passiv, hat keine Empfindung und Einheit. Die Qualitäten an ihm sind unkörperliche Kräfte, denn die Qualität ist verschieden von der Quantität, der Körper ist Quantität, also ist die Qualität auch verschieden vom Körper und etwas anderes als der Körper. Die Seele im Unterschied vom Körper hat Selbstempfindung und Einheit, ist aktiv, während der Körper bloß dienende Masse ist. Es ist ein Grundsatz: Gleiches wird mit Gleichem erkannt; was Größe ist, kann das Größenlose nicht erkennen; die Seele, als die Ideen erkennend, welche von den Körpern verschieden sind, darf selbst kein Körper sein. Es giebt kein absolutes Werden von unten nach oben. Bei allem Werden muß eine Anlage durch ein bereits Wirkliches in Wirklichkeit übergeführt werden, und zwar zu einem bestimmten Ziele hin. Die Thätigkeit und dieses Ziel (= es giebt nur denkende Kausalität) setzen voraus, daß Seele und Vernunft das Oberste in der Welt sind, ohne welche beide überhaupt nichts geworden wäre. Dagegen giebt es eine absteigende Reihe von Vollkommenheiten: Vernunft, Seele u. s. w.

Unter Platos Argumente lassen sich die Plotinischen so einreihen, daß man sagt: sie setzen das fünfte als gültig voraus, daß nämlich Leben untrennbar mit Seele verbunden sei, auch das dritte, daß Erkenntnis = Wiedererinnerung, sind aber selbst weitere Ausführung des dritten und vierten, und zwar in der Weise, daß sie zunächst den Gedanken des vierten ausführen: Seele ist nicht Körper und nicht Zustand am Körper. Dies führen sie aus mit Rücksichtnahme auf alle bis dahin aufgestellten gegenteiligen Erklärungen der Seele. Dann erst gehen sie über zu dem Gedanken des dritten platonischen Argumentes, daß nämlich die Seele dem Ewigen, d. h. den Ideen verwandt und von derselben Seinsweise sei, und darum für lebendig aus sich, für ewig und unvergänglich müsse gehalten werden. Bemerkenswert ist, daß er verlangt, den demonstrativen Beweis ausgehen zu lassen in einen des persönlichen Erlebens: bilde das Ewige in dir aus, so wirst du dich als ewig finden und an deiner Unsterblichkeit nicht zweifeln.

Digitized by Google

Wegen der falschen allgemeinen Voraussetzungen, auf welchen Plotins Ausführungen beruhen, sind sie im ganzen für uns nicht mehr zutreffend, wertvoll sind jedoch die Argumente, welche auf dem Gedanken beruhen, daß Beseelung nicht gedacht werden könne als aus Unbeseeltem hervorgehend, Empfindung nicht aus Nichtempfindendem, daß Einheit und Identität der Seele nicht gewahrt sei, wenn sie ein Resultat der Materie wäre, daß aber Wahrnehmung ein einheitliches, unausgedehntes Wesen voraussetzt, daß die Seele vieles Nichtkörperliche denkt, fühlt und will, daß ihre eigentlichen Kräfte, Denken, Wahrnehmen, Überlegen, Begehren, besonnenes und maßvolles Sorgen, wegen ihrer Unvergleichbarkeit mit dem Körper eine eigene Substanz erfordern, und daß die Seele nicht Harmonie und nicht Entelechie sei.

Diese wertvollen Argumente Plotins sind im Folgenden gegeben, möglichst mit seinen eigenen Worten, doch so, daß dieselben mehr erweitert als verkürzt sind; denn in dieser verdeutlichenden Art muß man ihn übersetzen, ähnlich wie oft den Aristoteles; an sich selbst ist er äußerst konzis und gleichsam bloß die Hauptgedanken hinstellend, so daß er in seiner ganzen Kraft nur zu erfassen ist, wenn man ihn weiter ausdenkt. Ich habe auch die Argumente gegeben, welche für uns nur beweisen, daß die Seele einen eigentümlichen, über die Wahrnehmungen hinausgehenden Inhalt hat, für Plato und Plotin aber schon die unmittelbare gottähnliche Selbständigkeit der Seele zu dokumentieren schienen, weil sie jenes Grundgefühl in eigentümlicher Weise bei ihm herausstellen.

Der Mensch ist nicht etwas Einfaches, sondern es ist in ihm Seele, er hat aber auch einen Leib. Der Körper, an sich selbst zusammengesetzt, kann seinem Begriff nach nicht bleiben, die Wahrnehmung sieht ihn auch in beständiger Auflösung und Änderung. Auf keinen Fall sind wir also ganz unsterblich, sondern nur die Seele [1]. Was hat nun die Seele für eine Natur? Eine Zusammenbringung von an sich leblosen Körpern kann unmöglich Leben bewirken, das Unvernünftige nicht die Vernunft erzeugen [2].

1) a. a. O. S. 456 (der ed. pr.).
2) S. 457.

Digitized by Google

Auch das Zusammentreten von Atomen kann nicht die Seele machen; denn die Seele hat Selbstempfindung und Einheit, aus nichtempfindenden Körpern kann aber keine Empfindung hervorgehen, und die Nebeneinandersetzung von Körpern giebt keine Einheit [1].

Die Hylozoisten zeugen selbst wider sich; nicht der Hauch als Hauch, nicht das Feuer als Feuer, sondern der Hauch als vernunftbegabt, das Feuer als vernünftig, soll das Seelische an den Körpern sein; denken sie dabei etwas, so können sie mit dieser besonderen Beschaffenheit des Hauches und Feuers nichts meinen, als etwas von dem Substrat und der Materie Verschiedenes, also selbst Immaterielles, somit einen Begriff, keinen Körper [2]. Wäre die Seele Körper, so müßte sie auch wachsen wie der Körper und mit dem Körper. Wie käme aber der Zusatz, wenn er schon Seele wäre, herein, und wie würde er zur vorhandenen Seele hinzugefügt? und wäre der Zusatz unbeseelt, wie würde er beseelt, und wie käme die Einheit der Gedanken u. s. w. zwischen dem Zusatz und der bisherigen Seele heraus? Es müßte dann aber auch wie beim Leib ein Abgang und Zugang von Teilen stattfinden, und die Identität der Seele wäre aufgehoben, die Erinnerung und Wiedererkennung nicht denkbar, da niemals dieselbe Seele in uns wäre [3]. Als Körper wäre die Seele ein Quantum. Wäre die Seele nun eine bestimmte Größe, so würde sie bei Verminderung oder Vermehrung dieser Größe aufhören Seele zu sein; wäre dagegen nicht eine bestimmte Größe zur Seele erfordert, sondern jeder Teil wieder eine Seele, so würde die Größe nichts ausmachen an ihr, was gegen den Begriff des Quantums streitet; jedes Quantum verändert durch Wegnahme eines Teiles sein früheres Sein. Es müßte dann aber auch ein Teil der Seele mit dem Ganzen identisch sein, ein Teil der Seele Dasselbe, was vorher die ganze Seele, beim Körper aber sind die einzelnen Teile nicht identisch mit dem Ganzen. Wäre endlich nicht jeder Teil Seele, so käme man wieder darauf, die Seele

1) a. a. O. S. 458.
2) S. 458, 9.
3) S. 460.

Digitized by Google

aus Seelenlosem entstehen zu lassen [1]. Die Thatsache der Wahrnehmung und überhaupt der geistigen theoretischen und praktischen Zustände macht es unmöglich, daß die Seele Körper sei. Das Wahrnehmende muß eins sein und mit dem Nämlichen die Verschiedenheiten und das Mannigfaltige des Gegenstandes auffassen. Die verschiedenen Wahrnehmungen durch Auge und Ohr z. B. müssen in Einem zusammentreffen; um zu sagen: das ist verschieden, muß ein einheitliches Beurteilende da sein. Die Seele ist das Zentrum für die Radien, d. h. Sinneswahrnehmungen, welche von der Peripherie, d. h. den körperlichen Organen aus in ihr zusammentreffen. Dies wahrnehmende Eins darf keine Größe haben, denn sonst würde ein jeder Teil von etwas anderem die Wahrnehmung haben, und es wäre, wie wenn zwei verschiedene Seelen zwei verschiedene Gegenstände auffassen. Die Wahrnehmung wird daher beim Eintritt in die Seele unteilbar, oder aber, es müßte jeder Seelenteil einen Teil der Wahrnehmung auffassen, und das Ganze würde nicht aufgefaßt [2]. Wäre die Seele Körper, so wäre das Denken im Unterschied von der Wahrnehmung nicht möglich. Nun giebt es Gedanken von Größenlosem, wie soll nun die Seele als Größe das Nichtgroße denken? Schon die bloße Abstraktion, z. B. in den geometrischen Begriffen von Kreis, Dreieck, Linie, Punkt, verlangt ein von den Körpern trennendes Denken. Die Begriffe des Schönen, des Gerechten aber haben mit Größe nichts zu thun. Die Gedanken des Ewigen und Bleibenden, welche die Seele hat, heben sie aus der körperlichen Beschaffenheit hinaus [3]. Bewiesen ist bis jetzt, daß die Seele von anderer Natur ist als der Körper, aber vielleicht ist sie zwar dies, gleichwohl aber ein zum Körper Gehöriges, etwa wie die Harmonie. Man denkt dann so: die gespannten Seiten ergeben die Harmonie gleichsam als Zuständlichkeit derselben, die gemischten unähnlichen Teile unseres Leibes ergeben als Wirkung das Leben, die Seele ist die Zuständlichkeit der Mischung. Dagegen gilt: die Seele herrscht über den Körper, leitet ihn, widersteht ihm, verhält sich aktiv

1) a. a. O. S. 460.
2) S. 461.
3) S. 463 z. T. aus Eusebius.

Digitized by Google

gegen den Körper, die Harmonie ist das durchaus passive Resultat der körperlichen Teile, also ist die Seele nicht Harmonie. Eben um dieser selbständigen Aktivität willen ist die Seele Substanz, die Harmonie eben ihrer völligen Passivität wegen ist es nicht. Die ordentliche Mischung der Teile des Körpers kennen wir alle, aber als Gesundheit, nicht als Seele. Jedes Glied des Körpers ist anders gemischt, folglich hätte jedes seine besondere Seele, im Körper wären viele Seelen, dies ist gegen die Erfahrung, welche bloß eine Seele zeigt [1]. Eine andere verwandte Ansicht ist: die Seele sei Entelechie, d. h. die Seele verhalte sich im Menschen zum Leib, wie die Form zur Materie, und zwar sei sie die Form eines der Anlage nach lebendigen organischen Naturkörpers. Die Analogie ist dabei die: wie die Gestalt einer Bildsäule sich verhält zum Erz, so die Seele zum Leibe. Dann aber sind folgende Konsequenzen unvermeidlich. Bei Zerlegung des Erzes einer Bildsäule wird die Gestalt mit zerlegt, so müßte auch bei Zerlegung des Körpers in Teile die Seele mit in Teile zerlegt werden, was gegen die Erfahrung ist, beim Abhauen einer Hand wird nicht ein Stück Seele in der Hand mit abgetrennt. Ferner müßte die Entelechie am Leibe festhaften, der Körper müßte immer Seele zeigen, Schlaf dürfte gar nicht vorkommen. Als Entelechie des Leibes müßte die Seele der Ausdruck dieses Leibes sein, ein Zwiespalt von Denken und Begehren könnte nicht statthaben, aber die Seele müßte auch im Denken durchaus der Ausdruck des Leibes sein, d. h. es dürfte bloß Wahrnehmung geben. Daher unterscheidet diese Ansicht noch von der Seele die Vernunft und läßt diese höhere Seele trennbar und unsterblich sein. Auch die begehrende Seele, sofern sie anderes, als bloß Leibliches, begehrt, ist nicht dem Leibe immanente Form. Als unteilbar kann die Seele gar nicht immanente Form eines teilbaren Körpers werden [2]. Aus allem folgt: die Seele ist nicht Körper, nicht Zustand oder Form eines Körpers, sondern ein reiches und eigentümliches Handeln und Thun, folglich Substanz neben dem Körper, und zwar eine Substanz in der Weise be-

1) a. a. O. S. 463, aus Eusebius.
2) S. 463, aus Eusebius.

Digitized by Google

harrenden Seins, nicht in der Weise der stetigen Veränderlichkeit des Körpers [1].

Die Seele ist der göttlichen und ewigen Natur verwandt: erstens schon darum, weil sie kein Körper ist, zweitens, weil sie in den anderen Merkmalen des Göttlichen mit diesem stimmt. Das Göttliche hat nämlich ein gutes und vernunfterfülltes Leben, der Mensch kann dies gleichfalls in sich herstellen, in einzelnen ist es hergestellt zu schauen, also ist der Mensch seiner eigentlichen Natur nach dem Göttlichen verwandt. Unvernünftigen Begierden und Affekten sind alle Menschen ausgesetzt, sie können sie aber wie Flecken auswischen aus sich, und sich der Gemeinschaft des Körpers in starkem Grade entziehen. Dadurch erweist sich das Böse als ein Zusatz der Seele von außen; ist er weg, so werden Einsicht und die anderen Tugenden Eigentum der Seele. Einsicht und wahre Tugend aber sind göttlich und ewig und das, dem sie einwohnen, muß nicht schlecht und sterblich, sondern selbst göttlich, d. h. Gott verwandt, sein. Jeder von uns, der daher diese Eigenschaften hat, gehört zu den oberen Wesen, nur hat er noch einen Körper vorderhand an sich. Den Beweis der Unsterblichkeit kann sich so jeder selbst führen, er muß wegthun in sich die Zusätze zu seinem reinen Wesen, so wird er nichts Sinnliches und Sterbliches mehr sehen, sondern mit Vernunft die intelligible Welt schauen, mit Ewigem das Ewige, und zwar als eine vom Guten her durchleuchtete obere Welt. In diesem gereinigten und der Erkenntnis des Besten zugewandten Zustand wird auch der Seele das wahre Wissen offenbar, das sie nicht draußen, sondern drinnen zu suchen hat, wie Mäßigkeit und Gerechtigkeit [2].

Es gilt das alles von jeder einzelnen Seele für sich, jede hat diese Merkmale als ein eigentümliches, für sich vorhandenes Wesen [3]. Eine Auflösung der Seele ist nicht denkbar, sie ist einfach, nicht zusammengesetzt, also auch nicht in Bestandstücke auflösbar. Sie ist keine Masse oder Quantität, kann also auch nicht durch Teilung zugrunde gehen. Sie ist nicht aus Materie und Form zu-

1) a. a. O. S. 463, aus Eusebius.
2) S. 464, 5.
3) S. 466.

Digitized by Google

sammengesetzt, also ist auch nicht die Form von ihr wegnehmbar [1]. Überhaupt geht nichts von dem Seienden zugrunde [2].

19.
Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Augustins [3].

Die wichtigsten Beweise Augustins sind diejenigen, in welchen nicht bloß Plato und Plotin vorausgesetzt und einfach benutzt werden, sondern wo auch eine eigentümliche Wendung ihren Gedanken gegeben wird oder ganz Eigentümliches hervorbricht. Es sind folgende: erstens, der Geist ist unsterblich als Subjekt der Wissenschaft, welche immer ist (Kap. I und IV); zweitens, Widerlegung des Einwurfs, daß der Geist als veränderlich nicht Sitz des Unveränderlichen sein könne (Kap. III und V); drittens, mag die Vernunft, welche untrennbar mit der Seele verbunden ist, die Vernunft jeder einzelnen Seele oder eine für sich existierende, für alle gleiche sein, in beiden Fällen ist die Seele unsterblich (Kap. VI und XI); viertens, der Geist kann nicht durch Abnahme, Verminderung, zugrunde gehen (Kap. VII und VIII); fünftens, er kann auch nicht in einen Körper verwandelt werden (Kap. XIII, XIV, XV).

Die auffallendste Eigentümlichkeit ist der durchgehende Satz: Geist ist besser als Körper; was besser ist als ein anderes, hat auch mehr Realität als dieses. Augustin macht aus dem Wertunterschied einen Gradunterschied im Sein. Das Bessere muß auch in höherem Grade sein, also der Geist in höherem Grade als der Körper, nun ist das Geringere, der Körper, Substanz,

1) a. a. O. S. 466.

2) S. 467.

3) Augustin, De immortalitate animae, Ausgabe der Benediktinerkongregation S. Mauri, Antwerpen 1700, Bd. I. Das Büchlein ist verfaßt 387, aber noch vor der Taufe.

Digitized by Google

also ist noch vielmehr das Bessere, der Geist, Substanz. Dagegen gilt: eine Thatsache unseres Denkens ist bloß, daß wir wünschen, das Bessere möge auch sein und im Sein bleiben. Daraus folgt nicht, daß dieser Wunsch ein Weltgesetz thatsächlicher Art ausdrücke. Überdies ist nicht jeder Geist, nicht Geist von jeder intellektuellen und sittlichen Qualität besser als jeder Körper, im Gegenteil würden viele Geister schlechter zu titulieren sein als viele Körper.

Die zweite Eigentümlichkeit ist, daß nach Augustin Wissenschaft und Kunst u. ä. immer sind, weil ihre Begriffe unveränderlich sind. Die Sätze der Geometrie z. B. werden das zweite Mal, wo sie gedacht werden, gerade so gedacht, wie das erste Mal u. s. f., sie werden jedesmal, wo sie gedacht werden, gleich gedacht, sie sind insofern unveränderlich. Aus dieser Unveränderlichkeit ihres Soseins, ihres Inhaltes, macht Augustin eine Unveränderlichkeit ihres Seins, wie wenn ich folgern wollte: ich stelle mir einen Freund immer in gleicher Weise vor, darum existiert er auch immer. Immer heißt aber da nicht mehr als: so oft wie. So oft jene Wahrheiten vorgestellt werden, sind sie in unserem Geiste und sind sich jedesmal ihren Merkmalen nach gleich; daraus folgt aber keine ewige Existenz. Werden sie nicht mehr vorgestellt, so sind sie auch nicht mehr, es giebt dann keine Wissenschaft mehr. Beachtenswert ist, daß ihm diese Wissenschaft nicht sofort für sich als Ideenwelt, sondern daß sie in einem Subjekt sein soll, und zwar in einem Geiste. Man hatte sich besonnen, daß Wissenschaft nicht anders denkbar ist als in einem Geiste. Das Argument Augustins sagt so im Grunde nur: so oft Wissenschaft ist, muß sie in einem Geiste sein. Daß aber Wissenschaft immer, d. h. zu allen Zeiten sei und sein müsse, hat er nicht bewiesen; denn aus der Gleichheit und Unveränderlichkeit des Inhalts einer Vorstellung, so oft man sie hat, folgt gar nicht die unveränderliche Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung. Selbst daraus, daß die Wissenschaft in unserem Geiste ist, ohne daß wir an sie denken, folgt nicht, daß sie immer ist, sondern daß sie potentiell stets da ist, so lange unser Geist ist. Schließlich läßt es übrigens Augustin unentschieden, ob nicht auch die Wahrheit selbst an und für sich existiere, und der Geist ihr

Digitized by Google

bloß geeint sei. Diese und jene erste Annahme sind ihm darum gleich acceptabel, weil bei beiden Annahmen die Unsterblichkeit der Seele folge. Indes: ist die Wahrheit nur im Geist, so folgt laut Obigem aus der Unveränderlichkeit ihres Inhaltes nichts für Ewigkeit derselben, also auch nichts für Unsterblichkeit ihres Subjektes. Hängt dagegen der Geist der Wahrheit an als einem eigenen Wesen, so frägt sich: ist diese vom Geist unabhängige Existenz der Wahrheit bewiesen? Dies ist nicht der Fall, sofern die Realität der platonischen Ideen nicht bewiesen ist.

Als Beweise können daher Augustins Ausführungen nicht gelten, aber sie setzen mit viel Eigentümlichkeit diejenige Seite des menschlichen Geistes ins Licht, welche über die Wahrnehmungen hinausgeht, und haben insofern denselben Wert noch heute, wie alles idealistische Denken; dieses zeigt, daß der Geist nicht bloß unableitbar ist vom Körper, sondern auch nicht ein bloßes Gegenbild des Körpers ist.

Die Hauptsätze sind: Wissenschaft ist immer; denn Sätze wie: daß von allen Linien im Kreis der Durchmesser die größte sei, sind und sind unveränderlich. Wissenschaft kann aber nur im lebendigen Geiste sein und ist in unserem menschlichen Geiste, also muß unser Geist, als Träger immer seiender Wahrheiten, auch immer leben. Bei diesen Wissenschaftswahrheiten ist der Geist nicht der Hilfe des Körpers benötigt, es genügt, daß er von demselben nicht gehindert werde; denn die Denkwahrheiten sind immer dieselben, nichts Körperliches aber ist immer dasselbe, also kann der Körper dem Geist zum Denken nicht Hilfe sein [1]. — Vernunft, als das von Gewissem zur Erforschung von Ungewissem strebende Denken, ist entweder Geist oder im Geist; welches Glied man auch annimmt, so ist die Seele unsterblich. Unsere Vernunft ist zunächst besser als unser Leib, welcher eine Art von Substanz (Seiendem) ist; was besser ist als ein anderes, das selbst Substanz ist, muß um so mehr Substanz sein, folglich ist unsere Vernunft gewiß etwas. Nun ist die Vernunft unveränderlich; denn arithmetische Sätze — 2 und 4 sind 6, 4 enthält 2 und

1) a. a. O. Kap. I.

Digitized by Google

2, 2 enthält nicht 2 und 2, folglich ist 2 nicht 4 — sind unveränderliche Vernunftverhältnisse. Der Geist als Vernunft ist somit unveränderlich, unveränderliche Dinge können nicht vom Tod betroffen werden, also kann der Geist nicht vom Tod betroffen werden. Es ist somit bewiesen, daß der Geist immer lebt, mag er nun selbst die Vernunft sein, oder mag die Vernunft untrennbar in ihm als ihrem Subjekt sein. Eine Harmonie des Körpers kann die Vernunft nicht sein, denn als diese müßte sie veränderlich sein wie der Körper selbst, also sich nicht immer auf dieselbe Weise verhalten, wie die unveränderlichen Wahrheiten es doch thun [1]. — Mit der Unveränderlichkeit des menschlichen Geistes, wie sie von der ewigen Wahrheit her zu statuieren ist, steht nicht in Widerspruch, daß der menschliche Geist inbezug auf den Körper eine bewegende Kraft ausübt. Denn die Tugend der Beharrlichkeit ist gewiß ihrem Begriff nach unveränderlich, und kann doch als Tugend Handlungen ausüben, welche in Bewegung ausgehen; folglich sind unveränderlich sein und Handlungen ausüben verträgliche Begriffe. Beim Handeln in der Körperwelt ist erfordert, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal im Geiste da sind. Die Absicht gehört der Gegenwart an, das Ziel der Zukunft, die Überführung des gedachten Ziels in präsente Wirklichkeit verlangt meist noch Erinnerung an Anfang und Mitte der Handlung, es ist also bei der Thätigkeit des Künstlers in der Körperwelt durchaus etwas Bleibendes in seinem Geiste vorhanden [2]. Der Schluß: wenn etwas unveränderlich ist, im lebendigen Geiste bleibt, so kommt diesem Geist immerwährendes Leben zu, ist zwingend. Z. B. die Zahlwissenschaft, auf der zugleich alle Kunst beruht, ist unveränderlich, trennbar vom Geist ist aber Kunst nicht; sie kann erstens nicht außer dem Geiste sein, denn Kunst ist nur, wo Leben ist, und Leben mit Vernunft hat nur die Seele; zweitens, sie kann nicht nirgends sein, das Seiende muß irgendwo sein, das Unveränderliche muß immer sein; sie geht nicht etwa von Geist zu Geist fortwährend über, denn sonst müßte der Lehrende

1) a. a. O. Kap. II.
2) Kap. III.

Digitized by Google

sie verlieren oder durch sein Lehren vergessen oder sterben, was alles gegen die augenscheinliche Erfahrung streitet. Es kann aber etwas im Geiste sein, ohne darum momentan dem Bewußtsein gegenwärtig zu sein: so ist die Musik in einer ihrer kundigen Seele, auch wenn dieselbe ausschließlich an Geometrie denkt. Alle wahre Wissenschaft liegt in den verborgenen Tiefen des Geistes, und er findet sie bloß daraus, nicht macht oder erzeugt er sie, denn sonst würde der Geist mit zeitlicher Erfindung Ewiges erzeugen, wie etwa das Verhältnis der Linien im Kreis [1]. Ein Einwurf ist: Wissenschaft und Vernunft sind unveränderlich, sie sind im Geist als ihrem Subjekt, nehmen also an dessen Wesen teil; nun ist der Geist veränderlich, also müßten auch Wissenschaft und Vernunft, die unveränderlichen, durch ihre Beziehung zum Geist veränderlich werden. Überdies erleidet der Geist oft die größte Veränderung, d. h. den Übergang in Gegensätze, er ist z. B. bald dumm, bald weise. Dagegen gilt: es giebt zwei Hauptarten der Veränderungen des Geistes, entweder gemäß den leiblichen Affektionen oder gemäß seinen eigenen. Jene sind z. B. Alter, Krankheit, Schmerz, Strapazen, Unannehmlichkeiten, Lust; diese sind Begehren, Freude, Furcht, Kummer, Studieren, Lernen. Die Auflösung der Schwierigkeit besteht darin, daß der Satz: durch Veränderung des Subjekts wird notwendig alles, was im Subjekt ist, verändert, sich nur auf solche Veränderung des Subjekts bezieht, infolge deren es eine ganz andere Benennung anzunehmen hätte. Wachs bleibt Wachs, wenn es aus weiß schwarz, aus viereckig rund, aus weich hart, aus kalt warm geworden ist. Das Subjekt kann bleiben, indes die Accidentien sich ändern. Aber freilich, wenn das Wachs in Feuersglut in die Lüfte entwiche, so würde es weder als dieses Subjekt da sein, noch würden die Eigenschaften da sein, welche ihm als diesem Subjekt zukommen. Die Vernunft als unsterblich macht daher das von ihr untrennbare Subjekt, die Seele, gleichfalls unsterblich. Nur eine ähnliche Veränderung wie beim Wachs könnte das Subjekt so alterieren, daß es nicht mehr Seele wäre, also stürbe. Keine von jenen Veränderungen, mögen sie durch den Körper, mögen sie angeblich

1) a. a. O. Kap. IV.

Digitized by Google

durch die Seele selbst geschehen, ist aber von solcher Bedeutung [1].

Was ist aber die Vernunft, die wir als untrennbar der Seele verbunden behaupten? Vernunft ist Anschauung der Wahrheit durch den Geist allein, oder Betrachtung der Wahrheit nicht durch den Körper, oder sie ist die Wahrheit selbst, welche der Geist betrachtet. Das Erste und Zweite kann nicht ohne den Geist sein, bei dem Dritten hat eine Verbindung des Denkens mit dem Gedachten statt, aber nicht so, daß die Denkobjekte örtlich getrennt vom denkenden Geist sind. Bei dieser Verbindung von denkendem Geist und gedachter Wahrheit giebt es drei Möglichkeiten: erstens, der Geist ist Subjekt und die Wahrheit in ihm, zweitens, die Wahrheit ist das Subjekt und der Geist in ihr, drittens, beide sind Substanzen. Im ersten Fall ist der Geist unsterblich als Träger der ewigen Wahrheit, im zweiten Fall ist er unsterblich, weil er Teil eines Unveränderlichen ist, im dritten Fall lebt der Geist so lange, als er von der ewigen Wahrheit sich nicht losreißt, sondern mit ihr zusammenhängend bleibt. Er kann aber nicht durch körperliche Kraft von ihr gerissen werden, denn die ist ihm nicht ebenbürtig; nicht durch andere Geister, denn die ewige Wahrheit kann von allen gleich sehr geschaut werden, keiner ist dabei ein Hindernis für die andern; nicht durch die ewige Wahrheit selbst, denn sie bietet sich neidlos allen zur Anschauung dar; nicht durch eigenen Willen, denn eine Trennung nichtörtlicher Dinge ist an sich absurd. Erlöschen in der Verbindung mit der ewigen Wahrheit kann der Geist aber auch nicht, denn die ewige Wahrheit, als schlechthin unveränderlich, kann den mit ihr verbundenen Geist nur im Sinne des unveränderlichen Seins beeinflussen [2].

Auch die Abwendung von der ewigen Wahrheit (durch Thorheit) kann den Geist nicht vernichten. Selbst bei den Körpern giebt es keine schlechthinige Vernichtung, sondern nur Schwächung durch Teilbarkeit ins Unendliche, der Geist aber ist besser und hat mehr Leben als sein Körper [3].

1) a. a. O. Kap. V.
2) Kap. VI.
3) Kap. VII.

Digitized by Google

Allen Körpern ist jeder Geist, wie er auch sei, vorzuziehen; wenn also kein Teil der Körperwelt vernichtet wird, dann sicherlich auch der Geist nicht [1].

Wie der Geist nicht zu nichts wird, so kann er auch nicht die Lebendigkeit verlieren; denn der Geist ist seinem Begriff nach ein gewisses Leben, kein Ding aber kann ohne sich selbst sein, der Geist sich nicht selbst verlassen [2].

Den Sinnesdingen Existenz beilegen und den Denkobjekten sie absprechen, ist das Allerabsurdeste, denn Denken ist augenscheinlich unvergleichlich vorzüglicher als die Sinnesempfindung. Die Denkobjekte, weil immer auf dieselbe Weise sich verhaltend, existieren nicht bloß, sondern existieren im höchsten Grad, und mit diesen seienden Denkobjekten ist der Geist in der Betrachtung unkörperlich verbunden, und also entweder er in ihnen oder sie in ihm [3].

Dann ist der Geist am weisesten, wenn er mit der ewigen Wahrheit unbeweglich und in Liebe verbunden ist; der Weise existiert daher in einer sichereren und reicheren Art. Überhaupt aber existiert der Geist, wie alles, von der ewigen Wahrheit her, oder aber durch sich. Ist er von sich, so geht er nicht unter, weil er sich selbst Ursache des Seins ist und sich nie verläßt; ist er von ihr, was kann ihm entgegengesetzt sein, also daß es ihm das Geistsein nähme, was jene ihm giebt? Am nächsten liegt die Annahme, der Irrtum werde dies sein, als das Gegenteil der Wahrheit. Der Irrtum vermag aber nichts, als den Geist zu täuschen; um getäuscht zu werden, muß man jedoch leben, also kann der Irrtum den Geist nicht töten. Kann aber der Gegensatz das nicht, so kann es noch viel weniger irgendetwas anderes [4].

Man kann noch einen anderen Gegensatz zur Wahrheit suchen; insofern nämlich die Wahrheit das höchste Sein ist, könnte es einen Gegensatz zu ihr als Sein geben. Nun hat aber kein Sein (Essenz) als solches einen Gegensatz, also noch viel weniger jenes

1) a. a. O. Kap. VIII.
2) Kap. IX.
3) Kap. X.
4) Kap. XI.

Digitized by Google

höchste Sein. Denn dem Sein ist entgegengesetzt das Nichtsein, das Nichtsein ist aber keine Macht, kein Wesen, also hat das Sein keinen Gegensatz [1].

Wenn so der Geist zwar nie nichts werden kann, so könnte er sich vielleicht doch in einen Körper verwandeln? Aber der Geist wird das nicht wollen; denn alles Begehren des Geistes im Körper geht stets darauf, etwas zu thun oder zu wissen oder überhaupt zu leben, geht also immer auf solches, worin der Geist besser ist als der Körper. Gezwungen kann der Geist nicht werden, Körper zu werden; denn ein Geist wird nur unterworfen durch seine eigenen Begierden, und nicht weiter als diese Begierden zulassen, eine Begierde, Körper zu sein, kann aber, wie gesagt, dem Geist nicht kommen [2].

Da Wille und Zwang nicht gelten, was soll sonst den Geist zum Körper machen? Sollte der Schlaf, der uns selbst wider Willen überfällt, so etwas doch als möglich andeuten? Aber der Schlaf schwächt den Geist nicht, er geht vom Sinnlichen aus und bezieht sich auf die Sinneswahrnehmung, ist Bedürfnis bloß für den Körper. Dem Geiste nimmt er weder die Kraft zu empfinden, noch zu denken; Beweis die lebhaften Bilder der Sinnesdinge im Schlaf, welche sogar für diese selber gehalten werden, und daß das „Gedachte" sowohl im Schlaf, als im Wachen gleich wahr ist. Der Schlaf verändert die Benutzung des Körpers durch die Seele, nicht das eigene Leben der Seele [3].

Daß der Geist Körper werde, ist gegen die absteigende Reihe der Kräfte, wo immer das folgende Glied durch das vorhergehende bedingt ist: erstens höchstes Leben, unveränderliche Weisheit und Wahrheit, zweitens belebende Seele, drittens durch die Seele belebter Körper [4].

Dies gilt auch von der unvernünftigen Seele oder dem unvernünftigen Leben, daß nämlich die vernünftige Seele sich nicht in dasselbe verwandle. Denn die unvernünftige Seele kommt erst

1) a. a. O Kap. XII.
2) Kap. XIII.
3) Kap. XIV.
4) Kap. XV.

Digitized by Google

in der Reihe der absteigenden Vollkommenheiten nach der vernünftigen; das Bedingende aber als das Mächtigere und Bessere kann nicht zum Bedingten werden [1].

In den Retraktationen, welche wenige Jahre vor seinem Tode († 430) verfaßt sind, hat Augustin l. I, c. V über die Schrift von der Unsterblichkeit bemerkt, die Beweise seien kontort und kurz, ihm selbst kaum verständlich. Er mißbilligt, daß dort Wissenschaft und Vernunft untrennbar mit der Seele verknüpft sei, daß der Geist unlösbar mit der ewigen Wahrheit verbunden sei, und daß das Intelligible, wozu auch der menschliche Geist gehöre, sich immer gleich sei. Er war eben, als er das Büchlein verfaßte, platonischer Intellektualist, daher die ewigen Wahrheiten erkennen und Gott geeint sein ihm identisch ist. Nach seinem späteren, kirchlich praktischen Standpunkt kann man das Ewige erkennen und doch von Gott geschieden sein durch die Sünde. Daß die Seelen die Mittlerrolle zwischen Gott und Materie versehen, gefällt ihm in den Retraktationen auch nicht mehr; da war das Gott selbst oder sein Sohn, in dem er die Welt geschaffen, oder allenfalls noch die Engel, alles auf Grund der festgestellten Kirchenlehre. Die Haupteigentümlichkeit des Büchleins hat er nicht angemerkt, daß es ihm nämlich einerlei ist, metaphysisch, ob die Geister das Subjekt der ewigen Wahrheiten sind, oder die ewige Wahrheit das Subjekt der Geister, weil er in beiden Fällen gleichsehr die Unsterblichkeit glaubte folgern zu dürfen. Der erste Fall ist der des Nominalismus: die einzelnen Geister sind die Substanzen, die Wahrheit ist, sofern sie von ihnen gedacht wird. Der letztere Fall ist der des Begriffsrealismus: die Wahrheiten werden zusammengefaßt in der Vernunft, und in dieser Vernunft als Subjekt sind die einzelnen Geister gleichsam als deren Bethätigungen oder wie sonst. Es ist eine ähnliche Unbestimmtheit, wie z. B. auch bei Hegel: soll nach ihm Gott die einzige Substanz sein und in ihm als seine Bethäti-

1) a. a. O. Kap. XVI.

Digitized by Google

gungen die einzelnen Dinge und Geister (Panentheismus), oder sind die einzelnen Dinge das Wirkliche und Gott der Inbegriff der in ihnen gleichen Gesetze und Wahrheiten? Diese Unklarheit hatte Augustin später praktisch überwunden; da war er ganz Vertreter der kirchlichen Lehre.

20.

Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre des Thomas von Aquinos [1].

Thomas beweist in der Summa adversus gentiles zuerst sehr ausführlich die Unvergänglichkeit der intellektuellen Substanzen überhaupt und subsumiert später die menschliche Seele unter diese Kategorie. Es waltet dabei insofern eine Selbsttäuschung ob, als er bei den intellektuellen Substanzen natürlich vorzüglich an die allein uns bekannten denkt, welches eben die menschlichen Seelen sind. Da er sehr methodisch zu Werke geht, so habe ich alle Hauptgedanken kurz aufgeführt. Aus der Summa theologica sind die Stellen mitgeteilt, welche sich speziell auf die menschliche Seele und ihre Unsterblichkeit beziehen; ich habe aus ihr noch einige hinzugefügt, welche die eigentümliche Stellung der menschlichen Seele in der Stufenreihe der Denkwesen nach Thomas erläutern, sowie die körperlichen Vorbedingungen des Vernunftdenkens und dessen genaue Eigentümlichkeit. Endlich ist der Beweis der Auferstehung, wie er ihn im Kommentar zu dem Lombarden gegeben, aufgeführt.

Thomas hat alles für den Unsterblichkeitsbeweis aufgeboten, was der aristotelische Standpunkt, modifiziert durch das neuplatonisch versetzte Christentum, beibringen konnte. Seine Schwäche ist eben dies neuplatonische Element. Den Unterschied des Geistes vom Leib beweist er überaus reichlich, aber die sogen. Loslösung

1) Summa adversus gentiles l. II, c. XLIX sqq.; Summa theologica Pars I, Qu. LXXV sqq.

Digitized by Google

der Seele vom Leib schon in diesem Leben ist eine Täuschung, die allgemeine Grundlage des Geistes bleibt der Leib auch im höchsten Denken.

Zu Plato verhalten sich diese Beweise so: dem ersten Beweis Ähnliches findet sich nichts, zum zweiten gleichfalls nichts, zum dritten läßt sich alles zählen, wo der Gedanke waltet: die Seele, als denkend das Unvergängliche, muß selbst so sein. Zum dritten und vierten zusammen, dem Unterschied von Körper und Geist überhaupt, findet sich sehr viel; dem fünften platonischen Beweis entspricht Mehreres in c. LV der Summa adversus gentiles und Art. 6 der Qu. LV der Summa theologica P. I. An sich bemerkenswert sind die Hauptgedanken Kap. LV; der Anfang des teleologischen Beweises ebendaselbst und der Versuch, die Gründe gegen Unsterblichkeit, welche aus der Erfahrungserkenntnis der Seele genommen werden könnten, zu beseitigen, Kap. LXXX.

Die Hauptgedanken aus der Summa adversus gentiles sind: der Körper faßt (continet) etwas in quantitativer Abmessung, ein Ganzes mit seiner ganzen Quantität, einen Teil mit einem Teil seiner Quantität u. s. f. Der Geist (intellectus) faßt (comprehendit) etwas nicht nach quantitativer Abmessung, sondern der Geist als Ganzes faßt sowohl die ganze Vorstellung als die halbe u. s. w. Also ist die erkennende Substanz kein Körper [1]. —

Kein Körper nimmt die wesentlichen Eigenschaften eines anderen Körpers auf, ohne seine bisherigen zu verlieren; der Geist nimmt im Denken die Eigenschaften aller Körper auf, ohne seine bisherigen zu verlieren, er verliert dabei nicht bloß nicht, er wird nur noch vollkommener; also ist der Geist kein Körper [2].

Die Formen der Körper sind individuell; wäre der Geist Körper, so müßte er bloß individuelle Formen haben, würde somit nur Besonderes erkennen, nichts Allgemeines. Dies ist notorisch falsch, also ist der Geist kein Körper [3].

Wie ein Ding ist, so ist sein Thun. Wäre der Geist Körper,

1) a. a. O. l. II, c. XLIX.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.

Digitized by Google

so würde er nur Körper erkennen. Nun erkennt er aber auch viel Unkörperliches, also ist er kein Körper [1].

Jeder Körper ist endlich, kein Körper hat eine unendliche Potenz; der Geist hat eine unendliche Potenz (die unendliche Zahlenreihe, Figurenreihe, Verhältnisreihe, die Allgemeinbegriffe, die ihrem Umfang nach unendliches Einzelne enthalten können), also ist er kein Körper [2].

Zwei Körper können sich nicht fassen, der fassende überragt den gefaßten; zwei Geister können sich fassen, indem sie sich verstehen, also ist der Geist kein Körper [3].

Keines Körpers Wirken geht ganz auf sich selbst zurück, der Geist aber geht in seiner Thätigkeit ganz auf sich selbst zurück (er denkt sich, hat reflexive Thätigkeit), also ist er kein Körper [4].

Die Thätigkeit des Körpers hat ihr Ziel nicht in dieser Thätigkeit, die Thätigkeit der erkennenden Substanz hat ihr Ziel in dieser Thätigkeit, denn sie erkennt, wie sie das Ding erkennt, so auch, daß sie erkennt; folglich ist der Geist kein Körper [5].

Der Geist ist immateriell.

Alles aus Materie und Form Zusammengesetzte ist Körper, der Geist ist kein Körper, also auch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt [6].

Alles aus Materie und Form Zusammengesetzte ist zusammengesetzt aus Materie und individueller Form; der Geist ist nicht zusammengesetzt aus Materie und individueller Form. Die Formen des Gedachten sind abstrahiert von der individuellen Materie, als wirklich gedacht werden sie eins mit dem Denken, also ist dieses selbst ohne individuelle Materie [7].

Wäre der Geist aus Materie und Form zusammengesetzt, so würden die Formen der Dinge in ihm sein, wie sie außer der

1) a. a. O. l. II, c. XLIX.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst c. L.
7) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Seele sind, d. h. in materieller Weise. Dann würden sie aber nicht intelligibel sein, wie sie dies ja auch außer der Seele nicht sind [1].

Die Formen der Gegensätze in der Materie dulden einander nicht, es treibt einer den anderen aus; die Formen der Gegensätze im Verstande dulden einander, ja sie sind einer des anderen Erkenntnisgrund, folglich ist ihr Sein im Geist nicht materiell [2].

Die Materie nimmt eine neue Form bloß auf durch Bewegung; der Geist nimmt die Formen ruhend auf, ja er wird durch Bewegung eher gehindert, also ist er immateriell [3].

Die denkenden Naturen sind für sich existierende Formen, nicht abhängig in ihrer Existenz von der Materie [4].

Die von der Materie abhängenden Formen sind in und mit dieser Materie, haben somit ein materielles Sein, die denkenden Naturen haben kein materielles Sein, also hängen sie nicht von der Materie ab [5].

Die nicht an sich existierenden Formen wirken nicht durch sich, sondern in und mit ihrer Materie, sind also materiell; der Geist ist nicht materiell, folglich .... [6]

Wäre der Geist eine materielle Form, so müßte das in ihm Aufgenommene in der Materie aufgenommen werden; die Aufnahme der Formen im Intellekt ist aber nicht wie in der Materie, also .... [7]

Die Sätze: der Intellekt ist eine materielle Form, und der Intellekt ist zusammengesetzt aus Materie und Form, sind dem Sinne nach eins; da nun der zweite nicht richtig ist, so ist es auch der erste nicht [8].

---

1) a. a. O. c. L.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) a. a. O. c. LI.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst.
7) Ebendaselbst.
8) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Die denkenden Substanzen sind unvergänglich [1].

Alles Vergehen geschieht durch Trennung der Form von der Materie, hat also nur statt, wo eine Zusammensetzung von Form und Materie stattfindet; beim Geist hat eine solche nicht statt, also hat auch kein Vergehen bei ihm statt [2].

Was einem Dinge an und für sich zukommt, das haftet ihm notwendig und immer und untrennbar an, den denkenden Substanzen an sich kommt zu für sich existierende Formen zu sein, also haftet ihnen das Sein notwendig und immer und untrennbar an. So kommt Rundung dem Kreis an sich zu, dem Erz zufällig. Daher kann das Erz nichtrund sein, der Kreis unmöglich nichtrund sein. Nun haftet das Sein an der Form, denn jedes hat Sein, sofern es Form hat. Die Substanzen, welche nicht Formen sind, können daher des Seins beraubt werden, sofern sie die Form verlieren, so wie das Erz die Rundung verliert, sofern es aufhört kreisförmig zu sein; die Substanzen, welche selbst Formen sind, können des Seins nicht beraubt werden, so wie der Kreis, wäre er eine Substanz, nie nichtrund werden könnte [3].

Bei jedem Vergehen bleibt eine Potenz; denn nichts vergeht ins Nichtseiende, so wie auch nichts entsteht aus Nichtseiendem. Eine intellektuelle Substanz ist aber nichts als Geist, folglich müßte sie nach ihrem Vergehen noch da sein, was unmöglich ist [4].

In allem Vergänglichen muß eine Potenz zum Nichtsein sein, der Geist hat keine Potenz zum Nichtsein, ist also nicht vergänglich. Nämlich selbst die materiellen Substanzen haben, sofern sie ein Bestimmtes sind, keine Potenz zum Nichtsein dieser Bestimmtheit; das Feuer als warm hat nicht die Potenz zur Kälte u. s. f., nur durch die Materie haben die Substanzen eine Potenz zum Nichtsein. Die intellektuellen Substanzen haben aber keine Materie, sondern sind einfache, vollkommene Substanzen, folglich unvergänglich [5].

---

1) a. a. O. c. LV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst.

Digitized by Google

In den Zusammensetzungen aus Potenz und Aktus ist die Urpotenz oder das Ursubstrat unvergänglich, so in den vergänglichen Substanzen die erste Materie. Bei den intellektuellen Substanzen ist die vollkommene Substanz selbst die Urpotenz und das Ursubstrat, also ist hier die Substanz selbst unvergänglich [1].

Die denkenden Substanzen können an sich nie vergehen; denn alles Vergehen geschieht von einem Gegensatz aus, im Geist aber sind die Gegensätze wie weiß, schwarz, keine Gegensätze, die sich ausschließen, im Gegenteil wird einer durch den anderen verständlich. So kann der Geist nicht an sich vergehen, per accidens aber auch nicht, denn so vergehen nur Accidenzien und materielle Formen, der Geist aber ist für sich seiende Form [2].

Vergehen ist Veränderung, Veränderung ist passive Bewegung, passive Bewegung kommt nur dem Körper zu, der Geist aber ist kein Körper [3].

Vergehen ist Leiden, Leiden heißt etwas aufnehmen, der Geist nimmt aber nichts auf als in denkender Weise (intelligibiliter), denkend aufnehmen ist aber Vervollkommnung des Geistes, also Vermehrung gleichsam, nicht ein Leiden, welches zum Vergehen führen könnte [4].

Durch das Denken kann der Geist nicht vergehen, wie etwa der Sinn vergeht durch ein Übermaß des Lichtes u. s. w., denn je mehr er denkt, desto vollkommener wird er im Denken [5].

Die Objekte des Denkens als solchen sind notwendig und unvergänglich; Denkobjekte und Denken sind im Akt des Denkens eins, folglich muß das Denken selbst unvergänglich sein [6].

Das Denken wird nicht vollkommen durch die Bewegung, sondern vielmehr sofern es außer aller Bewegung (den leiblichen Veränderungen und Leidenschaften) steht, folglich ist das Sein des Denkens über der Bewegung, somit über der Zeit. Das

---

1) a. a. O. c. LV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Sein des Vergänglichen unterliegt aber der Bewegung und der Zeit, also ist die denkende Substanz nicht vergänglich [1].

Es giebt natürliche und, da die Natur nichts umsonst thut, darum wahre Erhaltungstriebe, wie das Schwere nach unten strebt. In den Dingen ohne Erkenntnis zeigt sich das im bloßen Widerstand gegen den Untergang; in den Dingen mit Erkenntnis in dem bewußten gleichen Widerstand. Die leblosen Dinge haben teils den Trieb der Erhaltung des Individuums, teils der Erhaltung der Art. Die bewußten Wesen haben einen Selbsterhaltungstrieb entsprechend ihrer Erkenntnis. Die Tiere erkennen bloß das Jetzt, nicht das Immer, den Augenblick, nicht die Ewigkeit, sie begehren jedoch die Erhaltung der Art, weil der Zeugungstrieb ihrer Erkenntnis voraufgeht und von dieser nicht abhängt; die denkenden Substanzen erkennen und fassen die Ewigkeit und wünschen die individuelle ewige Existenz von Natur, und dieser Wunsch kann somit nicht leer sein [2].

Die denkenden Substanzen sind nicht aus der Materie, sie konnten nur entstehen durch die Macht der ersten Ursache; daher ist das Vermögen zu ihrem Nichtsein nur in Gott, er kann ihnen das Sein entziehen. Sie sind somit natürlicherweise unvergänglich, bloß vonseiten Gottes vergänglich; Gott aber, als Stifter der Natur, nimmt den Dingen ihre Eigentümlichkeiten nicht, und es ist den denkenden Substanzen eigentümlich, ewig (perpetuae) zu sein [3].

Unterschied von Sinnen und Denken, Tier und Mensch.

Die bloß sinnenbegabten Tiere wirken nach feststehenden einförmigen Regeln, die Menschen wirken nach verschiedenen und entgegengesetzten Regeln, also sind die Menschen mit mehr als Sinnen, mit Vernunft begabt [4].

Die Sinne erkennen bloß das Einzelne, der Geist (intellectus) das Allgemeine [5].

---

1) a. a. O. c. LV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) a. a. O. c. LVII.
5) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Die Sinne erkennen nur Körperliches, der Geist erkennt Unkörperliches, wie Weisheit, Wahrheit und die Relationen der Dinge [1].

Kein Sinn erkennt sich selbst oder seine Thätigkeit, der Geist erkennt sich selbst und erkennt, daß er erkennt [2].

Der Sinn geht durch ein starkes Sinnenobjekt zugrunde, der Geist umgekehrt wird durch ein starkes Denkobjekt nur um so geschickter [3].

Die menschliche Seele vergeht nicht mit dem Körper.

Denn denkende Substanzen vergehen überhaupt nicht [4].

Wodurch etwas vollkommener wird, dadurch kann es nicht zugrunde gehen; die Vollkommenheit der menschlichen Seele aber besteht in einer gewissen Lostrennung vom Körper, wie sie sich vollzieht durch Wissenschaft und Tugend. In Wissenschaft vollendet sie sich, je mehr sie Immaterielles betrachtet, in Tugend, je mehr sie die leiblichen Leidenschaften durch Vernunft lenkt und zügelt. Folglich kann die Trennung der Seele vom Leib nicht ihr Untergang sein [5].

Man darf nicht sagen, die Vollkommenheit der Seele bestehe bloß in ihrer Trennung vom Leib rücksichtlich ihrer Thätigkeit, nicht rücksichtlich ihres Seins. Denn die Thätigkeit eines Dinges zeigt (demonstrat) seine Substanz und sein Sein. Wird die Seele in ihrer Thätigkeit vollendet durch Verlassen des Leibes und der körperlichen Dinge, so kann ihre Substanz nicht zu Schaden kommen durch Trennung vom Körper [6].

Die eigentümliche Vollkommenheit des Menschen ist das Denken des Allgemeinen und Unvergänglichen, die Vollkommenheit muß aber entsprechend sein den Beziehungspunkten (perfectibilibus) derselben, also muß die Seele unvergänglich sein [7].

---

1) a. a. O. c. LVII.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) a. a. O. c. LXXIX.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst.
7) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Der Mensch begehrt von Natur die Unsterblichkeit, nur durch sein Denken hat er aber die Erkenntnis des Seins schlechthin, also muß er dem Denken, d. h. der Seele nach unvergänglich sein [1].

Die Formen der Dinge werden im Geist aufgenommen als gedacht, d. h. als immateriell und allgemein, folglich als unvergänglich. Aufgenommen wird aber etwas nach der Weise dessen, worin es aufgenommen wird, also muß der Geist unvergänglich sein [2].

Das Machende ist geehrter als das Gemachte, folglich das aktuelle Denken geehrter als das aktuell gedachte. Nun ist aber das aktuell Gedachte unvergänglich, um so viel mehr ist also auch das aktuelle Denken unvergänglich; folglich auch die menschliche Seele, deren Licht das aktuelle Denken ist [3].

Keine Form vergeht, außer durch Thätigkeit des Gegensatzes (Wärme durch Kälte), oder durch Untergang ihres Substrats (mit dem Auge wird die Sehkraft zerstört), oder durch Aufhören ihrer Ursache (das Licht der Luft hört auf mit der Gegenwart der Sonne). Keine von diesen möglichen Weisen des Vergehens findet statt bei der menschlichen Seele: sie hat keinen Gegensatz, vielmehr erkennt und faßt sie alle Gegensätze in sich; sie hat kein körperliches Fundament, mit dem sie untergehen könnte; ihre Ursache kann nicht aufhören, denn sie kann nur eine ewige Ursache haben [4].

Vergeht die menschliche Seele mit dem Leibe, so müßte auch ihr Sein geschwächt werden durch Schwäche des Leibes. Eine Seelenkraft wird aber durch Schwäche des Körpers nur per accidens geschwächt, sofern sie nämlich eines leiblichen Organs bedarf, wie z. B. der Gesichtssinn. Die Sehkraft bleibt bei vorübergehender Schwächung des Organs unverändert, daher ist sie auch nach Genesung des Organs wieder vollständig da. Nun

1) a. a. O c. LXXIX.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Digitized by Google

ist das Denken eine Seelenkraft, welche keines Organs bedarf, also wird es weder an sich, noch durch den Körper geschwächt. Ermüdung oder Hemmung des Denkens kommt nicht von diesem, sondern von den körperlichen Bedingungen des Denkens [1].

Gründe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Die Seelen sind viele nach der Vielheit der Körper, sofern die Materie das Individuationsprinzip ist; daher muß mit dem Körper die Seele entweder ganz aufhören, oder es muß bloß eine Seele aller übrig bleiben [2].

Ist die Welt ewig und sind die Seelen unsterblich, so giebt es bereits eine unendliche Menge von Seelen; ein actu Unendliches giebt es aber nicht in der Natur [3].

Es kann keine Substanz geben ohne irgendwelche Thätigkeit, alle Thätigkeit der Seele aber ist gebunden an den Leib. Die Ernährungskräfte und die Zeugungskraft wirken so, die Sinnesthätigkeit ebenfalls, bei den Affekten sind körperliche Veränderungen mit da; das vernünftige Denken wird zwar nicht durch ein Körperorgan ausgeübt, aber seine Gegenstände sind die Vorstellungsbilder, ohne diese kann die Seele nichts denken, wie der Gesichtssinn nicht ohne Farben sehen. Außerdem braucht die Seele die natürliche Vergleichung (vis cogitativa) und die Erinnerungskraft, welche die Vorstellungsbilder vorbereiten, daß sie aktuell denkbar werden; jene beiden Kräfte sind aber an leibliche Organe gebunden. Daher sagt Aristoteles, daß wir ohne Vorstellungsbilder und ohne den passiven Intellekt, womit er das instinktive Vergleichen meint, nicht denken. Aus allem erhellt, daß keine Thätigkeit der Seele nach dem Tode bleiben kann, folglich auch ihre Substanz nicht, denn Substanz giebt es nicht ohne Thätigkeit [4].

---

1) a. a. O. c. LXXIX.
2) a. a. O. c. LXXX.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Auflösung der Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele [1].

Die Vielheit der Körper und die Vielheit der Seelen entsprechen sich, aber darum hängt die Vielheit der Seelen ursachlich nicht ab von der Vielheit der Körper, also braucht sie auch mit ihr nicht zu verschwinden [2].

Mit Aristoteles, der die Ewigkeit der Welt lehrt, ohne sich über die Unendlichkeit der Seelen zu erklären, würde es nicht unverträglich sein, diese Unendlichkeit anzunehmen. Aristoteles beweist nämlich bloß, daß es ein aktuell Unendliches nicht bei den Naturkörpern geben könne, von den immateriellen Substanzen handelt der Beweis nicht. Wer die Ewigkeit der Welt nicht annimmt, wie der christliche Glaube, wird natürlich von dieser Schwierigkeit nicht betroffen [3].

Daß keine Thätigkeit in der Seele bleiben könne, wenn sie vom Körper getrennt ist, ist falsch. Es bleiben vernünftiges Denken und Wollen, welche durch kein Organ ausgeübt werden; nur die an ein Organ gebundenen Thätigkeiten, wie Ernährung und Sinne, bleiben nicht. Freilich denkt die getrennte und die geeinte Seele jedesmal auf andere Weise; denn das Wirken richtet sich nach dem Sein, und dies ist jedesmal ein anderes, wiewohl nämlich das Sein der Menschenseele im Körper absolut ist und unabhängig vom Körper, so ist doch der Körper ihre Unterlage und ihr Aufnahmesubstrat; daher auch das Denken seinen Beziehungspunkt im Körper hat, nämlich das Vorstellungsbild. Daher kein Denken ohne Vorstellungsbild und kein Sich-Besinnen ohne die natürliche Vergleichungskraft und Erinnerungskraft, durch welche die Vorstellungsbilder vorbereitet werden. Daher hört mit dem Körper Denken und Sich-Besinnen in dieser Weise auf. Anders ist es mit der getrennten Seele; ihr Sein ist ohne Körper, folglich auch ihre Wirksamkeit ohne Körper. Sie denkt durch sich selbst in der Weise der gänzlich getrennten Substanzen [4].

---

1) a. a. O. c. LXXXI.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Indicien davon giebt es schon in diesem Leben. Die Seele, stark beschäftigt mit dem eigenen Leib, wird schwächer zum Verständnis von Höherem; umgekehrt macht die Enthaltsamkeit, welche die Seele von den leiblichen Ergötzungen abzieht, die Menschen vorzüglich geeignet zum Denken. Im Schlaf, wenn die leiblichen Sinne ruhen, und die Säfte und Dämpfe nicht verwirrend im Wege stehen, nehmen die Seelen manches, was die menschliche Vernunft überschreitet, durch Eindruck von oben betreffs der Zukunft auf. Noch mehr geschieht dies in Ohnmacht und Extase, je größer die Zurückziehung der Seele von den Sinnen ist. Die menschliche Seele steht nämlich gleichsam auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit, je mehr sie vom Unteren weggeht, desto mehr naht sie dem Oberen; völlig geschieden vom Leib, wird sie in der Art ihres Denkens den getrennten Substanzen vollkommen ähnlich werden und reichlicher deren Einfluß erfahren [1].

Somit geht zwar unser Denken in der Weise des gegenwärtigen Lebens mit dem Leibe zugrunde, dafür tritt aber eine höhere Weise des Denkens ein. Auch Sich-Erinnern bleibt nicht nach Aristoteles, außer in dem Sinne, daß die Seele das noch denkt, was sie im Leben kennen gelernt hat. Auch Gefühle bleiben nur, soweit sie rein geistig sind, wie Freude an der denkenden Betrachtung, Liebe im Sinne der Freundschaft u. s. w. [2].

Auferstehung.

Der natürliche Zustand der menschlichen Seele ist die Vereinigung derselben mit einem Leib als dessen Form. Der getrennte Zustand, als nicht naturgemäß (contra naturam), kann nicht ewig dauern, folglich muß die Seele wieder mit einem Leib geeint sein [3].

Die Seele, vom Körper geschieden, ist in gewissem Sinne unvollkommen, es fehlt ihr etwas. Sie kann also nur vollkommen und glücklich werden, wenn sie mit dem wiederhergestellten Körper geeint wird [4].

1) a. a. O. c. LXXXI.
2) Ebendaselbst.
3) a. a. O. l. IV, c. LXXIX.
4) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Kraft der göttlichen Vorsehung muß Strafe für die Sünder, Belohnung für die Guten sein. Diese endgültige Belohnung und Bestrafung tritt nicht ein in diesem Leben, also muß eine erneute Verbindung von Seele und Leib angenommen werden, damit der Mensch an Leib und Seele belohnt und bestraft werden kann [1].

Aus der Summa theologica sind die Hauptgedanken:

Seele nennt man das Fundamentalprinzip des Lebens, Leben selbst zeigt sich in doppelter Funktion, als Erkennen und als Bewegen. Der Körper als Körper kann nicht Prinzip des Lebens sein, denn nicht jeder Körper ist lebendig. Also muß eine besondere Beschaffenheit des Körpers, eine aktuelle Form desselben, das Lebensprinzip sein [2].

Die Seele als Prinzip der Denkthätigkeit ist ein unkörperliches und für sich seiendes Prinzip.

Der Mensch kann nämlich durch sein Denken die Naturen aller Körper erkennen; was einiges erkennen kann, darf nichts von demselben in seiner Natur haben, sonst würde dies die Erkenntnis des anderen hindern. Die Zunge des Kranken, welche mit galligem und bitterem Saft infiziert ist, kann Süßes nicht auffassen, alles erscheint ihm bitter. Hätte also das denkende Prinzip die Natur irgendeines Körpers an sich, so könnte es nicht alle Körper erkennen, denn jeder Körper hat eine bestimmte Naturbeschaffenheit. Ebenso ist es unmöglich, daß die Seele durch ein Körperorgan denkt; denn die bestimmte Natur jenes Körperorgans würde die Erkenntnis aller Körper hindern, sowie, wenn eine bestimmte Farbe nicht bloß in der Pupille, sondern auch in einem Glasgefäß ist, die eingegossene Flüssigkeit von derselben Farbe erscheint. Das Denkprinzip, welches Verstand (mens) oder Geist (intellectus) genannt wird, hat daher eine Thätigkeit an sich, an welcher der Körper nicht teil hat. Es kann aber nichts an sich

1) a. a. O. l IV, c. LXXIX.
2) Summa theologica, Pars I, qu. LXXV, art. I.

Digitized by Google

thätig sein, wenn es nicht für sich existiert, thätig ist nur ein aktuell Seiendes. Der Körper ist zur Thätigkeit des Verstandes erforderlich, nicht als ein Organ, durch welches solche Thätigkeit ausgeübt wird, sondern in der Weise eines Objektes (Beziehungspunktes); denn das Vorstellungsbild verhält sich zum Verstand, wie die Farbe zum Gesichtssinn. Des Körpers in dieser Weise bedürfen, hebt nicht auf, daß der Verstand für sich existiert; sonst würde auch das Tier nicht für sich existieren, weil es äußere sinnliche Dinge zur Empfindung bedarf [1].

Nur das Denken (im engeren Sinne) wird von den Thätigkeiten der Seele ohne Körperorgan ausgeübt. Das Denken wird daher nicht durch ausgezeichnete Denkobjekte unfähig zum Denken, wie die Sinne durch starke Sinneseindrücke leiden, sondern je Größeres es faßt, desto besser kann es Kleineres nachher verstehen. Körperliche Ermüdung beim Denken ist nur sekundär, sofern der Verstand die Thätigkeit sinnlicher Kräfte bedarf, durch welche ihm die Vorstellungsbilder vorbereitet werden [2].

Die Seele hat nichts Materielles an sich. Denn hätte sie Materielles an sich, so würden die Formen der Dinge als individuelle in ihr aufgenommen, und so würde sie nur das Einzelne erkennen (diesen Stein, nicht aber den Begriff Stein überhaupt); denn die Materie ist das Individuationsprinzip der Formen [3].

Die menschliche Seele ist als intellektives Prinzip unvergänglich. Denn sie ist nur Form, einer aktuellen Form kommt aber ihrem Begriff nach das Sein zu. Eine für sich seiende Form kann nicht von sich selbst getrennt werden, also auch nicht aufhören zu sein. Ferner giebt es nur Vergehen, wo es Gegensatz giebt. In der Denkseele giebt es keinen Gegensatz, die Begriffe der Gegensätze sind im Denken nicht Gegensätze, sondern das Wissen der Gegensätze ist sogar ein und dasselbe. Ein Zeichen der Unvergänglichkeit ist auch, daß jedes Ding von Natur wünscht auf seine Weise zu sein. Dieser Wunsch richtet sich in den er-

1) a. a. O. art. II.
2) art. III.
3) art. V.

Digitized by Google

kennenden Wesen nach ihrer Erkenntnis. Nun erfaßt der Verstand das Sein absolut und gemäß aller Zeit. Darum wünscht alles, was Verstand hat, von Natur immer zu sein, ein natürlicher Wunsch kann aber nicht nichtig sein [1].

Zusammen mit einem Vorstellungsbild zu denken ist die der menschlichen Seele eigentümliche Bethätigung, sofern sie einem Körper geeint ist. Vom Körper getrennt, wird sie eine andere Weise des Denkens haben, ähnlich anderen vom Körper getrennten Substanzen [2]. (Die Thatsache, daß das vernünftige Denken höher ist, als die Sinnesempfindung zeigt verständigerweise, rationabiliter, es gäbe unkörperliche, bloß vom vernünftigen Geist erfaßbare Dinge [3].)

Über die Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes überhaupt läßt sich Thomas so aus: unter den intellektuellen Substanzen sind nach der Ordnung der Natur die menschlichen Seelen die untersten; die Vollkommenheit des Universums erforderte nämlich, daß es verschiedene Grade in den Dingen gäbe. Ebendeshalb können die menschlichen Seelen das Allgemeine nur mit Hilfe des Einzelnen vollkommen erkennen, das Allgemeine für sich hat für sie leicht etwas Vages und Verworrenes. Die höheren Geister dagegen erkennen, je höher sie sind, desto mehr aus wenigen, aber umfassenderen Allgemeinbegriffen die Dinge, Gott durch sein einheitliches Sein sogar alles. Für die menschliche Seele war daher die Vereinigung mit einem Körper das Bessere. Die natürliche Weise der Erkenntnis für die Seele ist daher, zu erkennen durch Hinwendung zu Vorstellungsbildern; zu erkennen ohne Hinwendung zu Vorstellungsbildern, ist für die menschliche Seele nicht natürlich (praeter naturam), gerade wie es außer dem Begriff ihrer Natur liegt, vom Körper getrennt zu sein [4].

Die näheren Vorbedingungen des eigentlichen Denkens sind: die Phantasie oder Bilderkraft (imaginatio) ist gleichsam der Schatz, der durch die Sinne aufgenommenen Formen (Bilder der

1) a. a. O. art. VI.
2) Ebendaselbst.
3) a. a. O. qu. L, art. I.
4) a. a. O. qu. LXXXIX, art. I.

Digitized by Google

Dinge). Für Auffassung der Vorstellungsbeziehungen (intentiones), welche nicht durch die Sinne erhalten werden, daß z. B. das Schaf vor dem Wolf als seinem natürlichen Feind flieht, der Vogel Halme zum Nestbau sammelt, dient außerdem die Schätzungskraft (vis aestimativa), zur Aufbewahrung derselben die Gedächtniskraft (vis memorativa); denn nützlich und schädlich ist bei den Tieren Ausgangspunkt der Erinnerung. Diese Nebenauffassungen (schädlich, nützlich) beruhen bei den übrigen Tieren auf natürlichem Instinkt, beim Menschen auf einer gewissen Vergleichung (collatio). Beim Menschen wird daher die natürliche Schätzungskraft Denkkraft (cogitativa) genannt, welche durch einen gewissen Vergleich diese Nebenauffassungen hinzufindet; sie heißt auch die Vernunft für das Einzelne; denn sie vergleicht die Einzelauffassung, wie die Denkvernunft die allgemeinen Auffassungen vergleicht. Die Ärzte weisen jener ein bestimmtes Organ zu, nämlich den mittleren Teil des Kopfes [1].

Der menschliche Intellekt abstrahiert die Form von einer Einzelmaterie, welche ihm die Vorstellungsbilder vorstellen, und kommt so zu einiger Erkenntnis des Immateriellen. So braucht man bei der Farbe nicht an den farbigen Apfel zu denken, so kann man, was zum Artbegriff Stein, Mensch, Pferd gehört, betrachten ohne die Einzelindividuen, das heißt eben, das Allgemeine vom Besonderen, den Vernunftbegriff von den Vorstellungsbildern abstrahieren [2].

Zur selben Potenz (Kraft) im Menschen gehört dabei die unmittelbare Erfassung einer Denkwahrheit (intelligere) und das Fortgehen von einem Gedachten zum anderen, um eine Denkwahrheit zu erkennen (ratiocinari) [3].

Die Auferstehung hatte Thomas im Kommentar zum Lombarden so bewiesen; Einige brauchen ein Leben nach diesem nicht anzunehmen, weil der Mensch sein Ziel, die Glückseligkeit, im gegenwärtigen Leben erreichen kann. Aber diese Ansicht wird mit hinreichender Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen durch die Mannig-

1) a. a. O. qu. LXXVIII, art. IV.
2) a. a. O. qu. LXXXV, art. I.
3) a. a. O. qu. LXXIX, art. VIII.

Digitized by Google

faltigkeit des Glückes, die Schwäche des menschlichen Körpers, die Unvollkommenheit und Unbeständigkeit von Wissen und Tugend, durch alles dies wird die Vollkommenheit der Glückseligkeit gehindert. Da nun nach Aristoteles die Seele mit dem Körper wie die Form mit der Materie geeint ist, so muß man, wenn im gegenwärtigen Leben der Mensch nicht glückselig sein kann, die Auferstehung annehmen [1].

21.

Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre des Duns Scotus [2].

Nach Duns ist die Unsterblichkeit der Seele wohl wahrscheinlich, aber nicht philosophisch beweisbar. Gewiß ist es aus der Erfahrung jedes Einzelnen, daß er ein von Wahrnehmung und somit von einem bestimmten körperlichen Organ unabhängiges Denken hat. Dies hat Aristoteles als unsterblich bezeichnet, aber mehr in der Weise einer überkommenen Ansicht, denn daß er es bewiesen hätte. Im Gegenteil, da er die Seele als Form des Leibes bezeichnet, so kann sie ihn nicht überdauern; denn dem aktiven Prinzip muß in der Natur immer ein passives entsprechen und umgekehrt. Daher sucht Duns die aus Aristoteles gezogenen Beweise für die Unsterblichkeit ausführlich zu widerlegen. Die Sterblichkeit der Seele stürzt auch die Moral nicht um.

Die Vernunftgründe für die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe sind gleichfalls nicht stichhaltig. Selbst die Schrift gebraucht für die Auferstehung bloß Wahrscheinlichkeitsgründe. Die religiös-sittlichen Gründe sind nach Duns darum bloß wahrscheinlich, weil überhaupt die Wirksamkeit und Ordnung Gottes im letzten Grunde zufällig ist, d. h. von seinem absolut freien,

1) Summa theologica, Supplementum tertiae partis ex scripto in IV sententiarum collectum, qu. LXXV, art. I.

2) Reportata Parisiensia.

Digitized by Google

grundlosen Willen abhängt, an sich auch anders sein könnte, es somit hier keine innere Notwendigkeit giebt. Darum haben notwendige, aus sich selbst einleuchtende Prinzipien, wie sie aller Beweis voraussetzt, hier nicht statt.

Die Hauptsätze sind:

Im Wesensbegriff des Menschen liegt das Denken. Jeder Mensch erfährt in sich, daß er denkt, und daß sein Denken eine Thätigkeit ist, die nicht an irgendein Organ gebunden ist. Jedes Organ nämlich geht nur auf seine bestimmte Gattung (Gesichts-, Gehörs- u. s. w. Wahrnehmungen) und auf bestimmte Gegensätze innerhalb dieser Gattungen (Weiß, Schwarz, Süß, Bitter, Warm, Kalt u. s. w.); das Denken aber geht auf das Sein (ens) im allgemeineren und umfassenderen Sinne, als das Sinnliche ist. Daher giebt es auch Metaphysik als natürliche Wissenschaft vom Sein überhaupt als Sein [1].

Es giebt noch einen anderen Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen. Das Organ der Wahrnehmung wird durch ein ausgezeichnetes Objekt ermüdet und zerstört, das Denken aber wird um so stärker und kräftiger, je höher seine Gegenstände sind. Daher heißt es intelligere, d. i. Innenlesen und aus dem Sinnlichen der Organe herausziehen [2].

Der Mensch, zu dessen Wesen das Denken gehört, muß eine Empfänglichkeit (receptivum aliquod) für das Denken haben. Diese Empfänglichkeit kann nicht der Körper sein, nicht ein Teil des Körpers, kein Organ; folglich ist es entweder die Seele allein, oder der ganze Mensch vermittelst der Seele. Auf alle Fälle ist somit die Denkseele die Wesenseigenschaft des Menschen, denn die Wesenseigenschaft des Denkens muß in uns sein [3].

Glückseligkeit ist die eigentümliche Bethätigung des Menschen nach Aristoteles, sie besteht in der Theorie, der Erkenntnis der höchsten Ursachen, nämlich Gottes und der seligen Engel. Die Glückseligkeit ist aber innerer Zweck und innere Vollkommenheit

---

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, scholium I.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.

Digitized by Google

des Menschen, folglich muß dieser Zweck in uns sein, also auch die theoretische Anlage oder das Denken [1].

Darum war es bei den Philosophen nie zweifelhaft, daß der Mensch seinem inneren Wesen nach ein vernünftiges Lebewesen sei, und das Vernünftige wird nicht bloß in ein Verhältnis zu Äußerem gesetzt; das Innere muß auch stets dem Äußeren vorausgehen [2].

Der Satz aber, daß die Denkseele von Natur ein unvergängliches Wesen sei, scheint mir nicht durch natürliche Vernunft bekannt, und kann nicht aus Aristoteles bewiesen werden.

Aristoteles hatte einige Prinzipien, aus denen die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele zu folgen schien, und hatte einige, aus welchen das Gegenteil zu folgen schien. Daher war er nicht gewiß über das Wesen des Menschen, und die Fortdauer, von der er spricht, heißt daher nicht mehr, als daß das Denken bei seiner Thätigkeit kein Organ brauche. Wie der rechte Winkel immer in einer Materie ist, so das, womit der Mensch denkt (Metaphys. VII, c. 10). Zu sagen, daß die Seele denke, ist nach ihm nicht anders, als wollte man sagen, die Seele webe oder baue (de anima I, c. 4). Nicht die ganze Seele, sondern ein Teil von ihr ist es vielleicht, welcher den Körper überdauert (Met. XII, 3). Überall drückt er sich über ihre Fortdauer ungewiß und zweifelnd aus. Hätte er sie für schlechthin unvergänglich erklärt, so hätte er damit alle seine Grundsätze über die Naturdinge zerstört. Überdauerte die Seele den Leib, so wäre die Seele nicht die Form des Leibes, noch auch ein Teil, sondern ein Ganzes, was er selbst verwirft (Met. VII, 17). Ist die Denkseele die eigentümliche Form des Leibes und nicht des Ganzen (des aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen), so würde er mehr in Übereinstimmung mit sich geblieben sein, wenn er sie für sterblich erklärt hätte [3].

Daher ist die Trennbarkeit der Seele vom Leib bei Aristoteles bloß gemeint von der Nichtgebundenheit des Denkens an ein

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. I.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst schol. III.

Digitized by Google

Organ, denn mit dem Organ wird auch die daran gebundene Denkthätigkeit geschwächt; im Gegensatz dazu ist die Denkseele unvergänglich, weil nicht schwächbar durch Zusammenhang mit einem Organ [1].

Man kann nicht schließen: wenn schlechthin unvergänglich in ihrer Wirksamkeit, dann ist die Seele auch schlechthin unvergänglich. Denn die Seele ist nicht schlechthin unvergänglich in ihrer Wirksamkeit nach Aristoteles; denn wiewohl nicht gebunden an ein Organ im Denken, vergeht doch das Denken, wenn etwas Inneres vergeht (de anima I, 4) [2].

Denn die Wirksamkeiten sollen abhängen vom Ganzen, also von Leib und Seele zusammen; wenn also die Potenz des Denkens vergeht, so vergeht auch das Denken. Überdies ist die Wirksamkeit natürlich und eine natürliche Vollkommenheit des Leibes, also mit ihm vergänglich. Denn Aristoteles hat selbst mit ausdrücklichen Worten keine Form von außen, sondern bloß eine von innen, aus der Potenz der Materie herausgezogene und in diese vergängliche, angenommen [3].

Für sich vergeht die Denkseele freilich nicht, weil überhaupt der Teil nicht für sich vergeht, wie auch nicht für sich erzeugt wird; aber er vergeht mit beim Vergehen des Ganzen [4].

Der natürliche Wunsch, immer zu leben, ist nichts als eine natürliche Neigung dazu. Diese Neigung hat nach Aristoteles (de gener. an. II, 1) die Natur immer, aber Materie und Form vermögen nicht immer das Sein des Zusammengesetzten fortzuerhalten [5].

Man darf nicht sagen: der Mensch erwähle die Unsterblichkeit, eine Wahl des Unmöglichen sei aber nicht denkbar. Denn Wollen = Begehren kann ich alles Vorgestellte, auch das Irrtümliche, sowohl Mögliches als Unmögliches. Das Wollen geht nach Aristoteles (Eth. III, 4) auch auf Unmögliches, nur die

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Wahl geht auf das Mögliche, zu welchem angemessene Mittel zu finden sind. Aber die Möglichkeit der Unsterblichkeit wäre erst zu beweisen, weil diese nicht durch das natürliche Licht und die natürliche Vernunft bekannt ist. Gewollt, begehrt kann daher die Unsterblichkeit werden, aber nicht in wirksamer Weise und nicht infolge einer überlegenden Wahl. Denn diese richtet sich gemeiniglich nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, die Vorstellung der Unsterblichkeit aber ist bloß gegründet auf Induktion oder Glauben [1].

Daß die Natur das Bessere erstrebt, und es besser ist, zu sein, als nicht zu sein, sagt wohl Aristoteles (de gener. an. II, 1), aber er kommt von da nicht zur individuellen Unsterblichkeit, sondern zur Erhaltung der Gattung. Aristoteles würde daher nicht das Individuum Mensch, sondern die Art Mensch als unsterblich ansetzen [2].

Daraus, daß die Materie das Prinzip der Vergänglichkeit ist, folgt nicht, daß alles unvergänglich ist, was keine Materie hat; es genügt zur Vergänglichkeit, daß das Ganze, wozu es gehört, Materie als einen Bestandteil habe. So etwas vergeht zwar an sich nicht, aber mit dem Ganzen vergeht es, wie auch die accidentellen Formen vergehen. Ist die menschliche Seele als Form des Leibes unvergänglich, dann müßten mit demselben Recht auch alle Formen der Materie unvergänglich sein [3].

Der Ausspruch des Aristoteles: vielleicht überdauert die Seele den Leib (Met. XII, 3), ist zweifelnde Behauptung und nicht Beweis. Nicht alles, was Aristoteles sagt, ist Beweis; die Philosophen haben vieles gesagt, was sie von früheren Philosophen überkommen haben, überzeugt von deren wahrscheinlichen und nicht immer beweisenden Gründen. Sachlich ist es wohl richtig, wenn man irgendwo von Philosophen gesagt findet, die Seele sei unsterblich; auch wahrscheinlicher ist dieser Schluß, als sein Gegenteil [4].

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Der Satz des Aristoteles (de gen. an. II, 3), daß der Denkgeist von außen komme, steht vereinzelt da. Aristoteles behauptet so etwas sonst nie. Dort sagt er es entweder wegen der Nichtgebundenheit des Denkens an ein Organ, oder zweifelnd im Sinne anderer. Wäre die Seele schlechthin von außen, so würde sie der Philosoph nicht als eigentümliche, natürliche Form des Körpers setzen; denn ein Grundsatz bei ihm ist, daß aus nichts nichts wird, und daß jeder passiven Potenz in der Natur eine aktive Potenz in der Natur entspricht. Als eigentümliche Form eines organischen Körpers muß sie vergehen, wenn das Ganze vergeht [1].

Man darf nicht schließen (wegen Eth. III, 11 und IX, 8): der Tugendhafte muß unter Umständen den Tod wählen, dies würde er nach gesunder Vernunft nicht thun dürfen, wenn damit der Verlust des ganzen menschlichen Seins für ihn einträte. Denn der Philosoph hat darauf schon geantwortet, daß es besser sei, ein Jahr tugendhaft leben, als viele Jahre lasterhaft. Der Tugendhafte wählt unter Umständen den Tod als das Bessere, selbst für den Fall Bessere, daß mit dem Tod alles aus wäre [2].

Man hat gefragt: wenn die Seele vergänglich ist, ist sie es an sich oder mit anderem zusammen? Die Antwort ist: die Seele kann an sich vergehen, wie sie an sich entsteht; denn wessen Ganzes an sich entsteht und vergeht, dessen Teile entstehen und vergehen auch an sich. Die Seele kann aber auch per accidens vergehen, denn sie vergeht mit dem Untergang des Ganzen. Außerdem hat man dabei angenommen, daß das Sein der Seele das Sein des Ganzen, des Menschen, sei. Diese Annahme ist falsch; denn dann müßte die bloße spezifische Differenz die vollständige Definition des Menschen sein und vollkommen sein Sein ausdrücken, was nach Aristoteles falsch ist [3].

Es kann zwar etwas nicht zugleich sein und nicht sein, so lange es ist; es kann aber anfangen und aufhören zu sein, so

---

1) a a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.

2) Ebendaselbst.

3) Ebendaselbst.

Digitized by Google

daß Sein bei ihm der terminus a quo und Nichtsein der terminus ad quem seiner Veränderung ist [1].

Schlechthin unvergänglich kann nichts sein außer Gott; sonst könnte Gott eine Seele oder einen Engel oder auch eine einfache Substanz nicht vernichten, was falsch ist. Denn nicht alles Vergehen besteht in einer Trennung eines Positiven von einem Positiven [2].

Die Seele ist zwar für sich, aber nicht in jedem Sinne. Sie ist für sich, sofern sie ihr Sein von Gott hat und keinem anderen mitteilt. Sie ist nicht für sich in dem Sinne, daß sie für sich subsistiert; sie ist für sich nur in dem Sinne, daß sie kein Accidens von etwas ist. Kein Accidens des Leibes sein, ist aber noch nicht so viel wie: vom Leibe unabhängig sein. Die Form des Feuers ist kein Accidens der Materie und doch von ihr abhängig. Alle Formen, auch die substanzialen, hängen ab von Gott, und sind darum doch nicht Accidentien Gottes oder des Universums [3].

Einen notwendig zwingenden Beweis für die Unsterblichkeit sehe ich daher nicht, aber das Wort des Erlösers (Matth. 10) verbürgt sie uns [4].

Die Auferstehung ist keineswegs beweisbar. — Nach Aristoteles nicht; denn nach ihm kann etwas seiner Natur nach Vergängliches durch keine Kraft unvergänglich werden, der Körper ist aber seiner Natur nach vergänglich, weil zusammengesetzt aus Gegensätzen, von denen einer den andern zerstört [5].

Man kann auch nicht sagen, die Seele sei unvollkommen in ihrer Trennung vom Leibe. Denn die Seele ist die Form des Körpers und nicht seine Materie, sie empfängt daher keine Vervollkommnung im Ganzen (im Menschen), folglich ist sie getrennt vom Körper gerade so vollkommen wie geeint mit ihm [6].

---

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.
2) Ebendoselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst schol. IV.
6) Ebendaselbst.

Digitized by Google

Die Seele hat zwar eine natürliche Neigung zum Leib, ihm ihre wesentliche Vollkommenheit mitzuteilen, aber darum wäre die Nichtvereinigung der Seele mit einem Leib nicht gegen den Begriff derselben, da sie aus der Vereinigung mit ihm keine Vollkommenheit empfängt, gerade wie Gott nicht unvollkommener in sich wäre, wenn er nie seine Vollkommenheit nach außen mitteilte. Beide (Seele, Gott) könnten in sich bleiben, ohne ihre Vollkommenheit mitzuteilen [1].

Durch die Vereinigung der Seele mit dem Leib erwirbt die Seele mit Hilfe der Sinne Wissenschaft; hat sie diese erworben, so behält sie dieselbe und braucht Körper und Sinne nicht weiter [2].

Daß die vernünftige Seele unsterblich ist, daß sie nicht immer ohne Leib bleiben wird, sind keine durch das natürliche Licht bekannten Sätze, denn sie sind nicht streng beweisbar, sondern nur wahrscheinlich [3].

Darum gebraucht der Apostel Paulus für die Auferstehung auch bloß wahrscheinliche Argumente: unser Glaube wäre leer ohne die Auferstehung, unser Leben das elendeste ohne Hoffnung über dasselbe hinaus. Nun widerstrebt es uns (est inconveniens), daß unser Glaube leer, unser Leben das elendeste sei, also giebt es Auferstehung und Hoffnung über unser gegenwärtiges Leben hinaus. Dies Argument ist bloß wahrscheinlich, nicht schlechthin notwendig, denn da es nur einen Weltregierer giebt, so wäre es unbillig, daß es den Frommen oft schlecht und den Bösen oft gut geht, falls kein anderes Leben zu hoffen wäre [4]. (Nach Duns ist die Allmacht Gottes im christlichen Sinne nur Glaubenssatz, philosophisch beweisbar ist nur der aristotelische Gott [5]. Der nach dem Glauben allmächtige Gott konnte die Dinge viel besser machen, als er sie gemacht hat, wegen seiner absoluten Freiheit war er es ihnen aber nicht schuldig [6].)

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. IV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) a. a. O. l. I, Dist. XLII, qu. II, schol. I.
6) a. a. O. l. I, Dist. XLIV, qu. II, schol.

Digitized by Google

Auch der Vergleich des Todes mit dem Samenkorn ist bloß, und zwar kein genau zutreffendes, Gleichnis; denn das Samenkorn bleibt nach Tod und Fäulnis in der Erde nicht dasselbe wie vorher [1].

Auch die Todesfurcht ist kein Beweis des natürlichen Verlangens nach Unsterblichkeit. Jeder Mensch flieht natürlicherweise die ihm auferlegte Todesstrafe wie jede Strafe, und erstrebt sein Sein, aber daraus folgt nicht, daß er es immer und ins Unendliche thun wird [2].

Der Mensch kann auch seinen Zweck in diesem Leben erreichen; denn dieser Zweck ist nach dem Philosophen die Spekulation. Das Ziel des Menschen als Schauen Gottes *nach* diesem Leben ist nur offenbart, nicht natürlich gewußt [3].

Auch als Erhaltung der Seelen zur Vollständigkeit der Welt kann die Unsterblichkeit nicht gefordert werden; denn das Aufhören des Menschengeschlechts, worauf jener Satz sich stützt, ist selbst Glaubenswahrheit, die Philosophen dachten sich das Menschengeschlecht auf der Erde ewig [4].

Das Weltgericht kann wie die Auferstehung nicht aus natürlicher Vernunft bewiesen werden, sondern ist ein Glaubensartikel. Es giebt aber Gründe der Angemessenheit (rationes congruae) dafür, daß eine Trennung der Guten und Bösen stattfinde in jenem Leben, wo kein Guter mehr (durch Leiden) geübt, kein Böser mehr bekehrt wird; denn es ist angemessen, daß Gott seine Gerichte offenbart, und daß eine feierliche Rückführung der Dinge zu Gott statt habe [5].

Unter Beweisen versteht Duns, wie Aristoteles, die logisch denknotwendige Ableitung von Sätzen aus anderen und dieser

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. IV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) a. a. O. l. IV, Dist. XLVII, qu. I, schol. I.

Digitized by Google

wieder aus anderen, bis man auf Grundsätze kommt, d. h. auf Sätze, die aus sich selbst einleuchten [1].

22.

Die Bestreitung der Unsterblichkeitsbeweise durch Pomponatius [2].

In Pomponatius ist ein nüchterner Blick für die erfahrungsmäßige Wirklichkeit als Ausgangspunkt des Philosophierens. Dieser läßt ihn frei von überkommenen Ansichten über Natur und Bestimmung des Menschen den Beweisen für Unsterblichkeit ins Angesicht sehen, wie sie Thomas aus Aristoteles zurechtgemacht hatte. Die Voraussetzung ist dabei die Identität von Denkseele und Sinnenseele; diese wird daher aus der Erfahrung in Übereinstimmung mit Thomas im voraus festgestellt. Dann aber werden die Beweise für die Unsterblichkeit bestritten im Zusammenhang mit einer andern als der aristotelisch-scholastischen Auffassung von Wesen und Ziel des Menschen. In der Erfahrung sieht man sehr wenige der philosophischen Erkenntnis leben, sehr viele aber der sinnlichen Seite der menschlichen Natur. Die philosophische Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist überdies sehr schwach und gering, und lauter Philosophen würden die Existenz der Menschheit unmöglich machen. Aus allem diesem ist zu schließen, daß das Ziel des Menschen nicht die Spekulation ist, auch nicht die Technik als besondere Talentbildung. Wohl aber kann es die praktische Moral sein; denn diese ist unbedingtes Erfordernis für die Menschheit und ihre Erhaltung, sie soll und kann jeder einzelne vollständig haben. Die Moral ist auch das wahre Glück des Menschen, sie giebt die Getrostheit und Ruhe,

1) a. a. O. Prolog. l. I, qu. I, art. I.

2) Petri Pomponatii tractatus de immortalitate animae, edidit etc. Bardili, Tubingae 1791.

Digitized by Google

welche die Seligkeit unseres Lebens ist. Weil wir diese Moral, welche er nach Plato (Republik) und Aristoteles (Ethik) denkt, vollkommen als Menschen haben können, darum erreichen wir unsere Bestimmung hienieden vollständig. Eine Unsterblichkeit brauchen wir nicht für die Moral, die Aussicht auf Belohnung in einem jenseitigen Leben dient eher zur Verunreinigung der Moral und ihres Tugendglücks. — So sehr man den klaren Blick des Pomponatius für die erfahrungsmäßige Wirklichkeit anerkennen muß, so verfällt er doch auch in den Fehler solcher Männer der Wirklichkeit; er verwandelt das Thatsächliche unserer Erfahrung in ein Begrifflich-Notwendiges. Weil wir unsere Seele jetzt nur kennen als auf Anregung hin thätig, darum ist ihm dies Notwendigkeit bei ihr, und eine weitere Anregung nach der jetzigen Wirklichkeit nicht denkbar, obwohl er Seiten in ihr, welche über Empfindung hinausgehen, also das Ideale in ihr, nicht leugnet. Die Frage, was denn aus diesem selbständigen Wesen der Seele nach dem Tode werden soll, hat er sich gar nicht gestellt, weil er neben theoretischer Leugnung der Unsterblichkeit doch an dieselbe glaubt.

Die Hauptgedanken sind:

Der Mensch ist nicht einfacher, sondern vielfacher Natur, stehend zwischen Sterblichem und Unsterblichem; jenes, weil er sozusagen drei Seelen hat, Lebenskraft, Sinnlichkeit und Denken; dieses, weil er sterbliche und unsterbliche Natur in sich befaßt [1].

Diese vielfache Natur wird durch den Willen des Menschen zu einer bestimmten einzelnen, durch Hingabe an eine derselben. Einige wenige Menschen sind fast ganz Vernunft, denken somit göttlich; andere sind ganz Lebenskraft und Sinnlichkeit, gleichsam Tiere; andere sind reine Menschen, es sind die moralisch Tugendhaften, nicht ganz Denken, nicht ganz Körper. Diese drei Arten sind natürlich vielfach gemischt und mit Übergängen zu denken [2].

Der Mensch ist eine wirkliche Einheit laut des Selbstbewußtseins und der inneren Erfahrung. Leib und Seele verhalten sich nicht wie Bewegtes und Beweger, denn das ergäbe nicht die

1) a. a. O. Kap. I, S. 2 u. 3.
2) Ebendaselbst S. 3 u. 4.

Digitized by Google

thatsächliche Einheit, sondern bloß eine wie Wagen und Ochsen. Es giebt auch nicht mehrere Formen im Menschen, etwa eine eigene Form der Sinnenseele und eine eigene der Denkseele; denn dann würde doch die thatsächliche Einheit aufgehoben, ich, der Schmerz empfinde, und ich, der über die Mittel zur Linderung des Schmerzes nachdenke, wäre nicht dieselbe substantiale Form, sondern jene die Sinnesform, diese die Denkform [1].

Der Satz von der Unsterblichkeit der Seele steht fest als Glaubenssatz durch Gott selbst in der heiligen Schrift; es handelt sich bloß um die angeblichen Beweise aus natürlicher Vernunft [2].

Nach Thomas ist Sinnes- und Denkseele im Menschen ein und dasselbe. Dies ist richtig, aber unrichtig seine Gründe für die Unsterblichkeit derselben. Die Unsterblichkeit wird geschlossen daraus, daß dieses Wesen alle materiellen Formen aufnimmt, daß das in ihr Aufgenommene aktuell Gedachtes ist, daß sie kein leibliches Organ braucht, daß sie nach Ewigem und Himmlischem strebt. Allein die Sterblichkeit der nämlichen Seele läßt sich gleichfalls beweisen, wenn man auf andere Seiten ihrer Wirksamkeit sieht: sie wirkt materiell als Lebenskraft, sie nimmt nicht alle Formen auf als Sinnlichkeit, sie braucht als solche ein leibliches Organ, sie strebt nach Zeitlichem und Vergänglichem. Es läßt sich demnach mit ebenso viel Recht ihre Unsterblichkeit, wie ihre Sterblichkeit beweisen [3].

Da nun aber viel mehr Thätigkeiten der Seele der Seite angehören, welche auf Sterblichkeit deutet, und a potiori fit denominatio, so müßte die Seele eigentlich schlechtweg als sterblich bezeichnet werden [4].

Für Unsterblichkeit zeugen nämlich nur zwei Vermögen, Vernunft und Wille, für Sterblichkeit die unzähligen der Sinnlichkeit und der bloßen Lebenskraft. Der thatsächliche Befund der Menschheit in allen bewohnbaren Erdstrichen zeugt gleichfalls hierfür.

1) a. a. O. Kap. VI, S. 22 u. 23.
2) Kap. VIII, S. 28.
3) Kap. VIII, S. 28—29.
4) Ebendaselbst S. 29—30.

Digitized by Google

Viel mehr Menschen sind in ihrem Leben ähnlich den Tieren, als entsprechend der Definition Mensch; vernünftige finden sich sehr selten, und diese sind es bloß verglichen mit den anderen sehr tierischen. Das Denken selbst nicht nur über Gott, sondern auch über die äußere Natur ist dunkel und schwach, mehr Unwissenheit als Erkenntnis. Überdies wird wenig Zeit dem Denken, viel dem Leib gewidmet, selbst von den Denkenden [1].

Die Ursache dieses Zustandes muß als eine natürliche angenommen werden, denn es war immer so, nur mit kleinen Schwankungen von mehr und minder; folglich ist der Mensch von Natur mehr sinnlich als unsterblich [2].

Daß die Seele unsterblich sei, ist kein an sich selbst bekannter Satz; durch welche Evidenz soll seine Wahrheit erkannt werden? [3]

Soll man als Wissen haben, daß die Seele trennbar ist, d. h. für sich allein existieren kann, so muß sie den Leib nicht bloß nicht als Subjekt, sondern auch nicht als Objekt (Beziehungspunkt) nötig haben, mindestens in irgendeiner ihrer Thätigkeiten. Aber sowohl Aristoteles, als die Erfahrung bezeugt, daß wir nie denken ohne ein Vorstellungsbild, welche Vorstellungsbilder bekanntlich alle von der sinnlichen Wahrnehmung herstammen [4].

Überdies hängt die menschliche Seele vom Leib ab schon nach ihrem Begriff als verwirklichte Form eines natürlichen organischen Körpers [5].

Die Stellung der menschlichen Seele in der Welt ist diese. Die Natur geht in Übergängen vor; daher giebt es zwischen den Wesen, welche einen Körper weder als Subjekt, noch als Objekt, weder als Unterlage, noch als Bedingung erfordern, und zwischen den Wesen, welche einen Körper als Unterlage und als Bedingung erfordern, ein Mittelwesen, welches weder ganz immateriell, noch ganz materiell ist. Dieses Wesen braucht den Körper nicht als Unterlage, wohl aber als begleitende Bedingung. Dieses Wesen

1) a. a. O. Kap. VIII, S. 29—30.
2) Ebendaselbst S. 30—31.
3) Ebendaselbst S. 31.
4) Ebendaselbst S. 31.
5) Ebendaselbst S. 31—32.

Digitized by Google

ist der menschliche Geist, welcher zwischen Immateriellem und Materiellem, zwischen reinem Denken und Sinnlichkeit mitten inne steht [1].

Es giebt keine Verwandlung der Seelen in einander, die Sinnlichkeit wird nie reiner Geist oder menschliches Denken, die reinen Geister nie menschliches Denken oder Sinnlichkeit; so kann auch das menschliche Denken nicht in reinen Geist verwandelt werden, was geschehen müßte, wenn es einen Körper weder als Unterlage noch als Bedingung brauchen sollte. Überdies giebt es keine natürliche Erfahrung davon, daß das menschliche Denken noch eine andere Weise habe, als die uns allen bekannte, daß wir nämlich zu jedem Denken ein Vorstellungsbild bedürfen [2].

Denken mit Hilfe eines Vorstellungsbildes, ist somit dem Menschen wesentlich; daraus folgt, daß die menschliche Seele als solche sterblich ist [3].

Wäre die so gedachte menschliche Seele trennbar und für sich existierend, so würde sie entweder keine Wirksamkeit üben, und also müßig sein, oder eine ausüben, dann aber Vorstellungsbilder haben, was gegen die Voraussetzung [4].

Erklärung der Ausdrücke, den Leib als Subjekt und als Objekt brauchen: das Denken braucht den Leib nicht als Subjekt, als totale Unterlage, weil es zwar in ihm ist als eine immanente Thätigkeit, aber nicht in quantitativer und körperlicher Weise. Daher kann das Denken sich auf sich selbst richten, diskursiv sein und allgemeine Begriffe bilden, lauter Thätigkeiten, welche die organischen und ausgedehnten Kräfte nicht zu üben imstande sind [5].

Obwohl nicht quantitativ fungierend, ist das menschliche Denken gleichwohl, mit der Sinnlichkeit verbunden, nicht ganz frei von Materie und Quantität, eben weil es ohne ein Vorstellungsbild nicht denkt. Daher bedarf es den Leib, die Sinnlichkeit, als be-

1) a. a. O. c. IX, S. 43.
2) Ebendaselbst S. 46.
3) Ebendaselbst S. 46.
4) Ebendaselbst S. 47.
5) Ebendaselbst S. 48.

Digitized by Google

gleitende Bedingung, erkennt das Allgemeine nicht schlechthin, sondern immer in und an einem Einzelnen, wie jeder aus eigener Erfahrung weiß: man bildet sich stets, auch im abstraktesten Denken, ein körperliches Bild (idolum aliquod corporale). Daher ist die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes eine indirekte, und seine ganze Erkenntnis diskursiv, aus Teilen zusammensetzend. Daher ist sein Denken an Raum und Zeit gebunden, ganz entgegengesetzt wie bei den Geistern, welche völlig frei von Materie sind. Das menschliche Denken ist weder völlig an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit gebunden, noch auch von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit völlig frei, daher seine Thätigkeit weder gänzlich allgemein, noch gänzlich einzeln, noch gänzlich zeitlich, noch gänzlich zeitlos [1].

Also ist die menschliche Seele eine Form, welche anfängt zu sein mit dem Leib und aufhört zu sein mit dem Leib, und auf keine Weise ohne diesen sein und wirken kann, und keine andere Seins- und Wirkungsweise hat [2].

Vernunft und Wille in uns sind zwar dem immateriellen verwandt, aber in sehr entferntem Grade, wir haben eher Verstand (ratio), als Vernunft (intellectus) [3].

Es giebt sonach drei Arten von lebenden Wesen mit drei Arten des Erkennens. Die Himmelskörper hängen im Erkennen gar nicht vom Körper ab; die Tiere hängen ganz vom Körper ab im Erkennen; die Menschen hängen im Erkennen vom Körper ab, nicht als einer Unterlage, wohl aber als einer begleitenden Bedingung, und erkennen darum das Allgemeine bloß im einzelnen [4].

Zu sagen, das menschliche Denken sei absolut unsterblich, es habe zwei Weisen des Erkennens, eine ohne Vorstellungsbild und eine andere mit Vorstellungsbild, heißt die menschliche Natur in die göttliche verwandeln, was fast an die Verwandlungsmärchen Ovids grenzt [5].

1) a. a. O. c. IX, S. 49.
2) Ebendaselbst S. 52.
3) Ebendaselbst S. 52.
4) Ebendaselbst S. 59.
5) Ebendaselbst S. 59.

Digitized by Google

Der Mensch ist gar nicht vernünftig, sondern verständig. Die Vernunft ist reine einfache Anschauung, der Verstand schaut an teilend, zusammensetzend und in der Zeit, d. h. unvollkommen und in materieller Weise, denn es sind das Bedingungen der Materie [1].

Die Spekulation ist Ziel des Menschen, aber nicht des einzelnen als solchen, sondern der Gattung. Man muß das Menschengeschlecht als ein Ganzes betrachten, als einen Gesamtkörper mit verschiedenen, aber ineinandergreifenden Kräften und Vermögen [2].

Alle Menschen haben spekulativen, praktischen und technischen Verstand. Alle haben spekulativen: sie haben alle mindestens die Prinzipien der theoretischen Wissenschaften, Identitätsgesetz, Gott, Sein, Eins, Wahr, Gut, Naturbegriffe, Mathematik, Rhetorik, Dialektik. Alle haben technischen Verstand: ohne mechanische Künste könnte kein Mensch leben. Alle haben praktischen Verstand, d. h. Verstand von Sitten, von Staats- und Hauswesen, jeder weiß gut und bös zu unterscheiden, Glied des Staates und der Familie zu sein [3].

Der praktische Verstand ist nach Plato (Republik) und Aristoteles (Ethik) der wahrhaft und eigentlich menschliche [4].

Zu diesen drei Arten des Verstandes verhält sich der Mensch nicht gleich. Der spekulative kommt nicht dem Menschen, sondern der Gottheit zu nach Aristoteles. Daher haben zwar alle Menschen etwas von ihm, aber genau und vollkommen haben ihn nur wenige. Diese wenigen sind dann der vorzüglichste Teil des menschlichen Geschlechts. Der technische Verstand kommt auch allen Menschen in etwas zu, aber jeder kann nur eine Seite berufsmäßig in sich ausbilden und die anderen nicht. Dagegen der praktische Verstand kommt dem Menschen als Menschen, jedem Menschen wahrhaft zu: nach ihm wird der Mensch schlechthin gut und böse genannt, nach dem spekulativen und technischen aber nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise [5].

1) a. a. O. c. XII, S. 74—75.
2) c. XIV, S. 89.
3) Ebendaselbst S. 89—90. 91—92.
4) Ebendaselbst S. 92.
5) Ebendaselbst S. 92.

Digitized by Google

Vom spekulativen und technischen Verstand müssen die Menschen etwas haben, den praktischen Verstand aber müssen sie vollkommen haben. Denn zur Erhaltung des Menschengeschlechts ist es erforderlich, daß jeder Mensch moralisch tugendhaft sei und nach Möglichkeit fehlerfrei, und es sind ihm die Fehler zuzurechnen als seine Schuld, in welchem Stande und in welcher Glückslage er sich auch befinde. Den spekulativen und technischen Verstand vollkommen zu haben, ist weder notwendig, noch möglich, noch angemessen für das menschliche Geschlecht [1].

Das allgemeine Ziel des Menschengeschlechts ist sonach, etwas vom spekulativen und technischen Verstand zu haben, aber vollkommen zu haben den praktischen [2].

Die Glückseligkeit besteht daher nicht für das Menschengeschlecht überhaupt in der spekulativen Fertigkeit, sondern darin besteht sie nur für den vollkommensten Teil desselben. Die anderen Teile desselben sind darum nicht ganz ohne Glückseligkeit, indem sie etwas vom spekulativen und technischen Verstande haben können, und vollkommen haben können den praktischen, welche Fertigkeit gleichsam jeden Einzelnen zu beseligen vermag. Der moralische Bauer und Handwerker, ob arm, ob reich, ist glücklich und scheidet zufrieden mit seinem Los [3].

Das kleinste Stück Wissen und Tugend ist allen sinnlichen Freuden und allen Königsthronen vorzuziehen [4].

Da so die Tugend das Höchste ist, so ist auch der Tod mit Tugend (für Vaterland, Freunde, um Fehler zu vermeiden) wählbar bei Sterblichkeit der Seele [5].

Die wesentliche Belohnung der Tugend ist die Tugend selbst, sie macht den Menschen glücklich, d. h. getrost und ruhig [6].

Die Strafe des Lasters ist das Laster selbst [7].

Die Tugend ohne Aussicht auf Lohn üben, ist viel tugend-

1) a. a. O. c. XIV, S. 93.
2) Ebendaselbst S. 93.
3) Ebendaselbst S. 94.
4) Ebendaselbst S. 97—98.
5) Ebendaselbst S. 98.
6) Ebendaselbst S. 100—101.
7) Ebendaselbst S. 101.

Digitized by Google

hafter und edler, als eine von der Tugend noch verschiedene Belohnung zu erwarten. Daher die Leugnung der Unsterblichkeit das Prinzip der Tugend noch sicherer stellt als die Behauptung derselben [1].

23.
Die Unsterblichkeitslehre bei Descartes.

Von Descartes gebe ich die Hauptgedanken in seiner späteren Darstellung; kurz die Unterscheidung von Geist und Körper, dazu die Betonung der bloß praktischen Bedeutung unserer Sinne im Unterschied von den klaren und deutlichen Ideen, weiter die nähere Voraussetzung über die körperlichen Vermittelungen geistiger Vorgänge, die Auffassung der Tierseele in Abscheidung von der menschlichen, endlich die wenigen Worte, die er über Unsterblichkeit hat, und, weil überaus belehrend für die Art, wie er das Verhältnis von Seele und Körper denkt, einiges aus seiner praktischen Philosophie. Er ist viel mehr Spiritualist, als die früheren Philosophen es waren — selbst bei Plato winkt die reine Geistigkeit nur als ein fernes Ziel —, und doch hat er einerseits bloß ein sinnliches, aber sehr festes Interesse am gegenwärtigen Leben, anderseits, die geistigen Güter betreffend, bereits etwas von der Resignation des guten Willens, als des einzigen dem Menschen hienieden schlechterdings erreichbaren Gutes.

Es wäre ein Widerspruch, zu meinen, daß das, was denkt, eben in der Zeit, wo es denkt, nicht existiere. Daher ist die Erkenntnis: ich denke, also bin ich, die fundamentalste und allergewisseste [2].

Und es ist dies auch der beste Weg die Natur des Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen: wenn wir uns

1) a. a. O. c. XIV, S. 117.

2) Princc. phil. P. I, VII (Renati Descartes principia philosophiae. Amstelodami apud D. Elzevirium 1672).

Digitized by Google

prüfen, wer wir sind, die wir alles von uns Verschiedene (zunächst) als falsch voraussetzen, so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, Gestalt, örtliche Bewegung u. ä., was dem Körper beizulegen wäre, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken. Dieses wird demnach früher und gewisser als irgendein körperliches Ding erkannt; denn jenes haben wir erfaßt, während wir über das andere noch zweifeln [1].

Unter Denken verstehe ich alles, was mit Bewußtsein in uns geschieht, sofern wir Bewußtsein davon haben; nicht nur Einsehen, Wollen, Einbilden, sondern auch Empfinden ist hier dasselbe wie Denken [2].

Das natürliche Licht kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, sofern es von unserem Geist berührt, d. h. klar und deutlich vorgestellt wird [3].

Eine ist die Haupteigenschaft jeder Substanz, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und auf welche alle anderen bezogen werden. Die Ausdehnung in Länge, Breite, Tiefe bildet die Natur der Körpersubstanz, Denken die der Denksubstanz. Alles andere, was dem Körper beigelegt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus, und ist bloß eine Weise der Ausdehnung, wie auch alles, was wir im Geist finden, bloß verschiedene Weisen des Denkens sind. So ist z. B. Gestalt nur an einem Ausgedehnten zu denken, Bewegung nur im ausgedehnten Raum, Einbildungskraft, Sinne, Wille nur im Denkenden; dagegen kann man Ausdehnung vorstellen ohne Gestalt oder Bewegung, Denken ohne Einbildung oder Sinne u. s. w. [4].

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben, eine von einer geschaffenen denkenden Substanz, die andere von körperlicher Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung genau unterscheiden [5].

---

1) a. a. O. VIII.
2) Ebendaselbst IX.
3) Ebendaselbst XXX.
4) Ebendaselbst LIII.
5) Ebendaselbst LIV.

Digitized by Google

Denken und Ausdehnung können angesehen werden als die Natur der vernünftigen und körperlichen Substanz bildend, und dann dürfen sie nicht anders gefaßt werden, denn als die denkende und ausgedehnte Substanz selber, d. h. als Geist und Körper; auf diese Weise versteht man sie ganz klar und deutlich.

Man erkennt ganz anders, was an einem gesehenen Körper Größe oder Gestalt oder Bewegung oder Lage oder Zahl oder Ähnliches ist, was, wie gesagt, an den Körpern klar wahrgenommen wird, als was an demselben Körper Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack oder etwas anderes von demjenigen ist, was ich zur sinnlichen Empfindung rechne [1].

Es reicht aus, zu beachten, daß die Sinnesempfindungen sich nur auf die Verbindung des menschlichen Leibes mit dem Geist beziehen und uns regelmäßig (ordinarie) anzeigen, was für diese Verbindung die äußeren Körper nützen oder schaden können, aber nur zuweilen und nebenher uns lehren, wie sie in sich selbst sind. So werden wir die Vorurteile der Sinne leicht ablegen und zur Erkenntnis der Körper an sich nur den Verstand gebrauchen, der auf die ihm von Natur eingepflanzten Ideen sorgfältig achtet [2].

Man muß wissen, daß die menschliche Seele, ob sie gleich den ganzen Körper durchwaltet (informet), doch ihren vorzüglichen Sitz im Gehirn hat, in welchem allein sie nicht nur denkt und einbildet, sondern auch empfindet, und zwar durch die Nerven (opere nervorum), die sich wie Fäden vom Gehirn zu allen übrigen Gliedern erstrecken und diesen so verknüpft sind, daß kaum ein Teil des menschlichen Leibes berührt werden kann, ohne daß eben damit die in ihm zerstreuten Nervenendigungen in Bewegung gesetzt werden, und deren Bewegung zu den anderen Enden dieser Nerven, welche im Gehirn um den Sitz der Seele sich sammeln, hinübergetragen wird (Berufung auf die Dioptrik c. IV). Die Bewegungen, welche so im Gehirn von den Nerven erregt werden, affizieren die Seele oder den Geist, der dem Gehirn auf das innigste verbunden ist, in verschiedener Weise, je nachdem sie selbst verschieden sind. Diese verschiedenen Affektionen

1) a. a. O. LXIX.
2) Ebendaselbst P. II, III.

Digitized by Google

des Geiſtes oder die Gedanken, welche aus jenen Bewegungen unmittelbar erfolgen, heißen Sinneswahrnehmungen oder, wie wir gewöhnlich ſagen, Sinne [1].

Die Verſchiedenheiten dieſer Sinne hängen ab, erſtens von der Verſchiedenheit der Nerven ſelbſt und zweitens von der Verſchiedenheit der Bewegungen in den einzelnen Nerven. — Es giebt zwei innere Sinne, abhängig von Nerven innerer Organe; der eine iſt das natürliche Begehren (appetitus), das andere iſt der, in dem alle Gemütsbewegungen beſtehen oder leidendliche Zuſtände (pathemata) und Affekte, wie Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß u. ſ. w. Es ſind dies verworrene Vorſtellungen, die der Geiſt nicht von ſich allein hat, ſondern davon, daß er vom Körper, mit dem er auf das Innigſte verbunden iſt, etwas leidet. Die deutlichen Vorſtellungen, die wir über das haben, was zu ergreifen oder zu wünſchen und zu fliehen iſt, ſind gänzlich verſchieden von dieſen Affektzuſtänden [2].

Der äußeren Sinne ſind fünf wegen der fünf verſchiedenen Arten von Objekten, welche die ihnen dienenden Nerven bewegen, und der ebenſo vielen Arten verworrener Gedanken, die von jenen Bewegungen aus in der Seele erregt werden [3].

Weil wir alſo klar ſehen, daß Schmerzempfindung in uns bloß dadurch erregt wird, daß einige Teile unſeres Körpers durch Berührung eines anderen Körpers örtlich bewegt werden, ſo iſt daraus zu ſchließen, unſer Geiſt ſei ſo beſchaffen, daß er auch von irgendwelchen örtlichen Bewegungen die Affektionen aller anderen Sinne erleiden kann [4].

Wir finden ferner keinen Unterſchied unter den Nerven, aus welchem man urteilen dürfte, daß etwas anderes durch die einen, als durch die anderen, von den Sinnesorganen zum Gehirn gelange, oder überhaupt etwas anderes dahin gelange, als die Ortsbewegung der Nerven ſelbſt, und zwar ſehen wir, daß dieſe Ortsbewegung nicht nur die Empfindung des Kitzels oder des

1) a. a. O. P. IV, CLXXXIX.
2) Ebendaſelbſt CXC.
3) Ebendaſelbſt CXCI.
4) Ebendaſelbſt CXCVII.

Digitized by Google

Schmerzes darbietet, sondern auch des Lichtes und der Töne u. s. w. [1].

Die Tiere haben keinen Geist oder kein Denken, denn sie ahmen uns nur nach und übertreffen uns nur in den Thätigkeiten, die nicht von unserem Denken ausgehen. Es geschieht ja meist, daß wir gehen oder essen, ohne irgend an das zu denken, was wir thun; ja wir wehren ab, was uns schädlich ist, und weichen sogar Stößen, die nach uns zielen, aus so ganz ohne Überlegung, daß wenn wir vorsätzlich beim Fallen unsere Hände nicht vor den Kopf halten wollten, wir es doch nicht in unserer Gewalt hätten, es nicht zu thun [2].

Von den Bewegungen unserer Affekte, wiewohl Denken sie in uns begleitet, weil wir Denkfähigkeit haben, ist es doch ganz klar, daß sie von jenem nicht abhängt, da sie ja gegen unseren Willen oft entstehen, und daher können sie auch den Tieren einwohnen, ja noch stärker sein als in den Menschen, ohne daß man daraus schließen darf, jene dächten [3].

Nur aus der Sprache oder ähnlichen (willkürlichen) Zeichen läßt sich von außen schließen, daß unser Körper kein Automat ist, sondern daß ihm überdies eine Seele mit Denkfähigkeit einwohnt. Die Sprache (= Zeichen, eingeführt, um Gegenstände zu bedeuten, ohne daß sie Beziehung auf Affekt an sich tragen) kommt in dieser Bestimmung nur den Menschen zu. Nie hat man ein so vollkommenes Tier gefunden, daß es ein Zeichen angewandt hätte, um den anderen Tieren etwas zu bezeichnen, was keine Beziehung auf Affekte (passiones) gehabt hätte. Dagegen denken sich selbst die Taubstummen besondere Zeichen aus, ihre Gedanken auszudrücken. Dies ist ein sehr starkes Argument dafür, es liege nicht an einem Mangel an Organen, daß die Tiere nicht sprechen,

1) a. a. O. CXCVIII.

2) Ren. Descartes Epistolae omnes. Pars I ed. sec. Francofurti ad M. 1692. Ep. LIV (p. 95).

3) Ebendaselbst.

Digitized by Google

sondern an einem Mangel des Denkens. So gut die Tiere uns ihre leidendlichen Zustände ausdrücken, so gewiß würden sie uns auch ihre Gedanken ausdrücken, wenn sie welche hätten. Daß die Tiere vieles besser können als wir, ist gerade eine Stütze dafür, zu beweisen, daß sie bloß von Natur und durch Organe handeln, gerade wie eine Uhr die Stunden viel besser anzeigt, als wir es mit unserem Urteil erreichen könnten [1].

Man kann also bloß sagen, daß, obgleich die Tiere nichts thun, was beweist, daß sie denken, doch man vermuten könne, weil ihre Körperorgane von den unsrigen nicht sehr verschieden sind, es sei einiges Denken mit diesen Organen verbunden, so wie wir es in uns erfahren, wiewohl ihr Denken unvollkommener sei als das unsere. Hierauf habe ich nur zu erwidern, daß, wenn jene dächten wie wir, sie auch eine unsterbliche Seele gleich uns hätten, was nicht wahrscheinlich ist; denn es giebt keinen Grund, warum ich von einigen Tieren das glauben sollte und von anderen nicht, während viele, z. B. Austern, Schwämme u. s. w. zu unvollkommen sind, als daß wir dies von ihnen annehmen könnten [2].

Nachdem ich bemerkt hatte, daß zwei verschiedene Prinzipien unserer Bewegungen zu unterscheiden wären, eines ganz mechanisch und körperlich, das bloß von der Gewalt der Lebensgeister (der feinsten Körperteilchen) und der Bildung der Glieder abhängt und die körperliche Seele genannt wird, ein anderes unkörperlich, der Geist oder jene Seele, welche du als denkende Substanz bestimmst, habe ich genauer untersucht, ob die Bewegungen der Tiere aus diesen beiden Prinzipien entstehen, oder nur aus einem. Da ich klar eingesehen habe, es könnten alle aus dem entstehen, was körperlich und mechanisch ist, so habe ich für gewiß und erwiesen gehalten, daß in keiner Weise von uns gezeigt werden kann, die Tiere hätten irgendwelche denkende Seele [3].

Zweierlei bemerkt man an den Tieren im Unterschied vom Menschen: erstens, daß sie nie, sei es mit Worten, sei es mit Zeichen, auf etwas, was sie gefragt werden, antworten, außer

1) a. a. O. Ep. LIV (p. 95).
2) Ebendaselbst.
3) a. a. O. Ep. LXVIII (p. 168).

Digitized by Google

zufällig; zweitens, daß zwar ihre Bewegungen oft geordneter und sicherer sind als die der weisesten Menschen, aber in vielem, worin sie uns nachahmen müßten, mangelhafter sind als die der unsinnigsten Menschen (Verweisung auf Methodus p. 57) [1].

Mit Recht, glaube ich, nennt man das Herz das erst und letzt Lebende, denn das Leben besteht nicht in der Bewegung der Muskeln, sondern in der Wärme des Herzens [2].

Ich möchte mit der heiligen Schrift das Blut die Seele der Tiere nennen; das Blut ist ein sehr schnell bewegter flüssiger Körper, dessen feinerer Teil Geist (spiritus) genannt wird, der, von den Arterien durch das Gehirn in Nerven und Muskeln unaufhörlich fließend, die ganze Körpermaschine bewegt [3].

Es giebt keinen Irrtum, der schwache Gemüter leichter von dem rechten Pfad der Tugend abführt, als wenn sie glauben, die Seele der Tiere sei von derselben Natur, wie unsere, und deshalb hätten wir nach diesem Leben nichts zu fürchten und zu hoffen, so wenig wie die Mücken oder Ameisen. Wenn man aber recht erkennt, wie sehr sie verschieden sind, so werden die Gründe nachher viel besser gefaßt, welche beweisen, daß unsere Seele eine vom Körper ganz unabhängige Natur hat und folglich mit ihm nicht zu sterben braucht, und weil keine Ursachen beobachtet werden, die sie zerstören, so werden wir von Natur zu dem Urteil geleitet, sie sei unsterblich [4].

Daraus, daß man klar und deutlich die zwei Naturen von Seele und Körper als verschieden vorstellt, ist es offenbar, daß sie wirklich verschieden sind, und daß demnach die Seele ohne Körper denken kann, wiewohl sie, so lange sie mit ihm verbunden

1) a. a. O. Pars II, Ep. II, p. 6.
2) Ebendaselbst Ep. XXIII, p. 89.
3) Ebendaselbst Ep. X, p. 30—31.
4) Ren. Descartes Specimina philosophiae etc. Amstelodami apud D. Elzevirium 1672. De methodo V (p. 37).

Digitized by Google

ist, infolge verkehrter Disposition der Organe in ihren Thätigkeiten verwirrt werden kann [1].

Was den Zustand der Seele nach diesem Leben betrifft, so bekenne ich, daß nach bloß natürlicher Vernunft wir vieles vermuten können, was für uns ziemlich schmeichelhaft ist, und daß wir ausnehmende Hoffnungen, aber keine Gewißheit hegen (concipere) können [2].

Weil wir nicht vorstellen, daß ein Körper irgendwie denke, so glauben wir mit Recht, daß alle Arten der Gedanken in uns zur Seele gehören. Und weil wir nicht zweifeln, daß es unbelebte Körper giebt, welche sich in so vielen, ja noch mehr Weisen, als unser Körper, bewegen können, und die ebenso viel oder noch mehr Wärme haben — —, so müssen wir glauben, daß alle Wärme und alle Bewegungen in uns, sofern sie nicht vom Denken abhängen, bloß zum Körper gehören [3].

Dadurch wird der fundamentale Irrtum vermieden, daß, weil alle Leichen augenscheinlich ohne Bewegung und demnach ohne Wärme sind, man geglaubt hat, die Abwesenheit der Seele sei die Ursache, daß jene Bewegung und Wärme aufgehört habe. So haben sich die Menschen fälschlich überredet, unsere natürliche Wärme und alle Bewegungen unseres Körpers hingen von der Seele ab, während man umgekehrt viel mehr hätte denken sollen, die Seele gehe bei unserem Tod nur darum weg, weil jene Wärme aufhört, und die Organe, welche den Körperbewegungen dienen, zugrunde gehen [4].

Wir wollen urteilen, der Körper eines lebenden Menschen unterscheide sich nur so weit von dem eines toten, so weit eine Uhr oder ein anderer Automat (d. h. eine Maschine, welche

---

1) Epp. Pars II, Ep. II, p. 5.

2) Ebendaselbst Pars I, Ep. IX, p. 22.

3) Passiones animae per Ren. Descartes. Amstelodami apud D. Elzevirum 1672. Art. IV.

4) Ebendaselbst Art. V.

Digitized by Google

sich von selbst bewegt), wenn sie richtig angeordnet ist und in sich ein körperliches Prinzip der Bewegungen hat, derentwegen sie gearbeitet ist, samt allem, was zu ihrer Thätigkeit erfordert wird, sich unterscheidet von derselben Uhr oder einer anderen Maschine, wenn sie zerbricht und das Prinzip der Bewegungen aufhört, thätig zu sein [1].

In nichts anderem als in dem Widerstreit zwischen den Bewegungen, welche der Körper durch seine Lebensgeister und die Seele durch ihren Willen gleichzeitig in der Zirbeldrüse zu erregen versucht, bestehen alle Kämpfe, die man sich gemeinhin einbildet zwischen dem niederen Seelenteil, den man sinnlich nennt, und jenem höheren, der vernünftig ist, oder den natürlichen Begehrungen und dem Willen. Nur eine Seele wohnt in uns, diese hat keine Mannigfaltigkeit von Teilen in sich, dieselbe Seele, welche sinnlich ist, ist auch vernünftig, und alle ihre Begehrungen sind Willensäußerungen. Nur unterscheiden wir leidendliche Zustände (vom Körper her) und thätige Zustände (rein aus der Seele) [2].

Die Seele kann zwar ihre Freuden getrennt haben, aber was die betrifft, die ihr mit dem Körper gemeinsam sind, so hängen sie ab von den Affekten, so daß die Menschen, welche mehr von ihnen erregt werden können, auch die Süßigkeiten des diesseitigen Lebens mehr zu kosten imstande sind [3].

Ich behaupte, daß ich jene leidendlichen Zustände bei der Prüfung fast alle gut gefunden habe und nützlich für dieses Leben, so daß, nähme man ihre Empfindung weg, kein Grund wäre, warum die Seele auch nur einen Augenblick mit ihrem Leib vereinigt bleiben wollte [4].

Weil wir durch natürliche Vernunft gelehrt werden, daß es im gegenwärtigen Leben für uns immer mehr Gutes gibt als Übel, und weil wir das Gewisse nicht mit dem Ungewissen vertauschen dürfen, so scheint dieselbe Vernunft zu lehren, der Tod sei allerdings nicht zu fürchten, aber auch nicht zu suchen [5].

1) a. a. O. Art. VI.
2) Ebendaselbst Art. XLVII.
3) Ebendaselbst Art. CCXII.
4) Epp. Pars I, Ep. XXXIV, p. 62.
5) a. a. O. Ep. IX, p. 22.

Digitized by Google

Es ist aus dem Obengesagten leicht zu erkennen, daß der Nutzen aller leidenblichen Zustände darin besteht, daß sie die Gedanken stark und beharrlich machen, welche es gut ist zu bewahren, und welche sonst leicht vergessen werden könnten; wie auch alles Böse, was sie bewirken können, darauf beruht, daß sie Gedanken mehr stärken und erhalten, als nützlich ist, oder andere stärken und erhalten, bei welchen zu bleiben nicht gut ist [1].

Das höchste Gut aller Menschen zusammen scheint zu sein die Vereinigung aller Güter der Seele, des Leibes, des Glückes, welche in irgendwelchen Menschen sein können; das höchste Gut jedes Einzelnen für sich aber ist ein ganz anderes, nämlich der beharrliche Wille recht zu handeln und die daraus entstehende Gemütsruhe. Der Grund ist, daß ich kein anderes so wertvolles Gut kenne, das gänzlich in der Gewalt jedes Einzelnen wäre. Die Güter des Leibes und des Glückes hängen durchaus nicht von uns ab; die Güter der Seele aber beziehen sich auf zwei Hauptpunkte, der eine ist, zu wissen, der andere, das Gute zu wollen. Aber die Erkenntnis überschreitet oft unsere Kräfte; darum bleibt nur der Wille übrig, der gänzlich in unserer Macht steht. Ich sehe nun nicht, wie jemand ihn besser gebrauchen könnte, als wenn er immer den festen und beharrlichen Vorsatz hat, genau alles das zu thun, was er für das Beste erachtet, und alle Kräfte seines Geistes anzustrengen, dies Beste richtig zu erkennen. Hierin bestehen alle Tugenden, dies allein verdient, eigentlich zu reden, Lob und Ruhm, endlich entspringt hieraus allein der höchste und festeste Genuß unseres Lebens. Darum, glaube ich, besteht hierin das höchste Gut [2].

Nichts Edleres kann in uns sein, als unser freier Wille, der uns Gott einigermaßen gleichmacht und seiner Herrschaft zu entnehmen scheint (und darum ist sein richtiger Gebrauch unser höchstes Gut) [3].

1) Passiones animae, Art. LXXIV.
2) Epp. Pars I, Ep. I, p. 1—2.
3) Ebendaselbst S. 3.

Digitized by Google

24.
Die Unsterblichkeitslehre bei Locke.

Für Locke sind charakteristisch Stellen wie die folgenden: „Wir sind mit Fähigkeiten (so stumpf und schwach sie sind) versehen, genug in den Geschöpfen zu entdecken, um uns zur Erkenntnis unseres Schöpfers und unserer Pflicht zu führen, und wir sind gut genug mit Fähigkeiten ausgestattet, uns die Erfordernisse des Lebens zu verschaffen. Das sind unsere Geschäfte in dieser Welt“ [1]. Nach ihm ist die Aufgabe des Menschen praktisch mit religiös-moralischer Wendung: er kann sich auf dieser Erde erhalten und in moralischer Lebensführung zum Himmel bereiten; dafür sind seine geistigen Anlagen offenbar berechnet, dagegen für das Reintheoretische sind sie nicht geeignet. Diese praktisch-moralische Auffassung des Menschen ist ebenso sehr ein Resultat, als auch eine Grundlage von Lockes Denken.

Die Hauptsätze über die Seele, soweit sie mit der Frage der Unsterblichkeit zusammenhängen, sind: durch Sehen und Hören erkennen wir, daß ein körperliches Wesen der Gegenstand dieser Wahrnehmung außer uns ist; noch gewisser erkenne ich, daß ein geistiges Wesen in mir ist, welches sieht und hört. Dies — davon bin ich überzeugt — kann nicht die Thätigkeit einer bloßen nichtempfindenden Materie sein und könnte nie sein ohne ein immaterielles denkendes Wesen [2].

Die Seele denkt aber nach der Erfahrung nicht immer. Denken ist nicht die Essenz, sondern die Thätigkeit der Seele. Die Seele ist das Etwas in uns, was das Vermögen hat zu denken [3].

Für die ferneren Betrachtungen ist dann Lockes Begriff von Substanz maßgebend: alle einfachen Vorstellungen werden uns

1) Essay concerning human understanding, London 1760, B. II, Chap. XXIII, § 12.

2) Ebendaselbst § 15.

3) Ebendaselbst B. II, Chap. I, § 10.

Digitized by Google

zugeführt entweder durch die äußere Wahrnehmung oder die innere Selbstbeobachtung; dabei finden wir eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen beständig zusammen und nehmen an, daß sie zu einem Ding gehören und nennen dies Substanz [1].

Wir haben daher keine andere Vorstellung von Substanz, als bloß die Annahme von ich weiß nicht welcher Unterlage solcher Qualitäten, welche fähig ist, einfache Vorstellungen in uns hervorzurufen. Substanz ist die angenommene, aber unbekannte Unterlage der Qualitäten, welche wir existierend finden [2].

Da wir inbetreff der Thätigkeiten des Geistes, nämlich des Denkens, Schließens, Fürchtens u. s. w. schließen, sie existierten nicht von selbst, und nicht fassen, wie sie zum Körper gehören oder von ihm hervorgebracht sein können, so sind wir geneigt, sie für Handlungen einer anderen Substanz zu halten, welche wir Geist nennen. Dabei ist einleuchtend, daß, da wir keine andere Vorstellung oder Begriff von Materie haben, als den von etwas, worin die vielen sinnlichen Qualitäten, welche unsere Sinne afficieren, existieren, wir durch die Annahme einer Substanz, worin Denken, Wissen, Zweifeln, ein Vermögen zu bewegen u. s. w. existieren, einen ebenso klaren Begriff von der Substanz des Geistes, wie des Körpers, haben; von dem einen nimmt man an, er sei (ohne daß wir wissen, was er ist) das Substrat der einfachen Vorstellungen, welche wir von außen haben, und vom anderen nimmt man an (bei gleicher Unwissenheit darüber, was er ist), er sei das Substrat der Thätigkeiten, von welchen wir in uns die Erfahrung machen. Es ist demnach klar, daß die Vorstellung von körperlicher Substanz ebenso fern von unserem Begreifen ist, wie die von geistiger Substanz oder Geist; deshalb können wir daraus, daß wir keinen Begriff von der Substanz des Geistes haben, ebenso wenig auf seine Nichtexistenz schließen, wie wir aus demselben Grunde die Existenz der Körper leugnen können; es wäre ebenso vernünftig, zu behaupten, es giebt keine Körper, weil wir keine klare und deutliche Vorstellung von der Substanz der Materie haben, als es wäre, zu sagen, es giebt keinen Geist,

1) a. a. O. B. II, Chap. XXIII, § 1.
2) Ebendaselbst § 2

Digitized by Google

weil wir keine klare und deutliche Vorstellung von der Substanz des Geistes haben [1].

Wir haben nur oberflächliche Vorstellungen von Dingen, die uns allen durch die Sinne von außen enthüllt worden sind oder durch den Geist, der auf das achtet, was er in sich erfährt; wir haben keine Kenntnis darüber hinaus, viel weniger von der inneren Konstitution und wahren Natur der Dinge; Fähigkeiten, das zu erreichen, fehlen uns. Indem wir nun in uns Erkenntnis und Vermögen zu willkürlicher Bewegung ebenso gewiß entdecken und erfahren, wie wir in den Dingen außer uns die Kohäsion und die Trennung fester Teilchen erfahren und entdecken, welches die Ausdehnung und die Bewegung der Körper ist, so haben wir demnach ebenso viel Grund, mit unserem Begriff von immateriellem Geist zufrieden zu sein, wie mit unserem Begriff von Körper und der Existenz des einen sowohl als des anderen. Es ist ebenso wenig ein Widerspruch, daß Denken getrennt und unabhängig von Festigkeit existiere, wie es ein Widerspruch ist, daß Festigkeit existiert getrennt und unabhängig von Denken; beides sind einfache, von einander unabhängige Vorstellungen. Da wir ebenso klare und deutliche Vorstellungen in uns von Denken, wie von Festigkeit haben, so weiß ich nicht, warum wir nicht ebensowohl zugeben sollten, ein denkendes Wesen ohne Festigkeit, d. h. ein immaterielles, existiere, wie ein festes Ding ohne Denken, d. h. Materie, existiere, besonders da es nicht schwerer ist, zu begreifen, wie Denken existiere ohne Materie, als wie, daß Materie denke. Denn so oft wir über die einfachen Vorstellungen, die wir aus äußerer Empfindung und innerer Selbstbeobachtung haben, hinausgehen und weiter in die Natur der Dinge eindringen wollen, geraten wir sofort in Dunkelheit, Verwirrung und Schwierigkeit, und können nichts weiter entdecken, als unsere Blindheit und Unwissenheit [2].

Daß wir in unseren Vorstellungen sowohl vom Geist als von anderen Dingen beschränkt sind auf diejenigen, welche wir aus äußerer Wahrnehmung und innerer Selbstbeobachtung er-

1) a. a. O. B. II, Chap. XXIII, § 5.
2) Ebendaselbst § 32.

Digitized by Google

halten, ist daraus einleuchtend, daß wir in unserer Vorstellung von Geistern, so sehr sie an Vollkommenheit über die Körper, selbst bis zu der des Unendlichen, hinausgerückt sein mögen, doch keine Vorstellung von der Art haben können, in der sie einander ihre Gedanken mitteilen, obgleich wir notwendig schließen müssen, daß getrennte Geister als Wesen, die vollkommenere Erkenntnis und größere Seligkeit haben als wir, durchaus auch einen vollkommeneren Weg der Mitteilung ihrer Gedanken haben müssen u. s. w. Von unmittelbarer Mitteilung haben wir keine Erfahrung in uns und folglich keinen Begriff davon, und haben also keine Vorstellung, wie reine Geister dabei verfahren, ob wir gleich nicht umhin können anzunehmen, daß sie ein solches Vermögen haben [1].

Die bis dahin behauptete Immaterialität unserer Seele wird nachträglich zur Wahrscheinlichkeit herabgesetzt; denn „obwohl Materie in ihrer eigenen Natur ohne Empfindung und Denken ist, so wäre es doch kein Widerspruch, daß der allmächtige Gott gewissen geeigneten Verbindungen von Materie Grade von Empfindung, Vorstellung und Denken gegeben hätte. Denn daß körperliche Bewegungen in unserem Geist nicht bloß wieder Bewegungen, sondern Lust und Schmerz, Töne, Farben u. s. w. hervorrufen, geht auch über unser Vorstellen, und wir müssen dies gleichfalls dem Belieben des Schöpfers zuschreiben“ [2].

Da unsere Fähigkeiten nicht geeignet sind, in den inneren Bau und die wirkliche Wesenheit der Körper zu dringen, aber uns doch klar entdecken das Sein eines Gottes und die Erkenntnis unserer selbst, ausreichend, um uns zur vollen und klaren Entdeckung unserer Pflicht und großen Angelegenheit zu führen, so wird es uns als vernünftigen Geschöpfen geziemen, die Fähigkeiten, die wir haben, auf das anzuwenden, wozu sie am besten passen, und der Direktion unserer Natur zu folgen, wohin sie uns

---

1) a. a. O. B. II, Chap. XXIII, § 36.
2) Ebendaselbst B. IV, Chap. III, § 6.

Digitized by Google

den Weg zu bestimmen scheint. Denn es ist vernünftig, zu schließen, daß unsere eigentliche Verwendung in den Untersuchungen und in der Art von Erkenntnis liegt, welche am meisten für unsere natürlichen Fähigkeiten paßt, und unser größtes Interesse, d. h. die Bedingung unseres ewigen Zustandes, in sich trägt. Daher kann ich wohl schließen, daß Moralität die eigentliche Wissenschaft und das eigentümliche Geschäft der Menschheit im allgemeinen sei, sowie die verschiedenen Künste, welche sich mit den verschiedenen Teilen der Natur abgeben, das Los und besondere Talent einzelner Männer sind zum gemeinsamen Gebrauch des menschlichen Lebens und ihrer eigenen besonderen Subsistenz in der Welt [1].

Daß unsere Kenntnis von Substanzen stets eine von außen, nie von innen heraus sei, hat Locke noch so verdeutlicht [2]: nur durch Versuch kann ich sicher wissen, welche andere Eigenschaften mit denen meiner komplexen Idee, etwa von Gold, zusammen existieren, ob z. B. der gelbe, schwere, schmelzbare Körper, den ich Gold nenne, dehnbar ist oder nicht. Denn die Dehnbarkeit hat keinen ersichtlichen Zusammenhang mit Farbe, Gewicht, Schmelzbarkeit. Ebenso ist es mit der Frage der Auflösbarkeit in Scheidewasser. Da die Eigenschaften solcher Körper nicht von einander abhängen, sondern von der unbekannten realen Essenz, von welcher sie alle abhängen, so können wir nicht durch sie die andern entdecken.

---

1) a. a. O. B. IV, Chap. XII, §11.
2) Ebendaselbst § 9.

Digitized by Google

25.

Die Unſterblichkeitslehre bei Leibniz.

Von Leibniz habe ich zunächſt ſolche Stellen ausgeſucht, welche das Eigentümliche ſeines Standpunktes klar darlegen: er hält nicht bloß die Seele als irgendwelches Bewußtſein für unableitbar vom Körper, ſondern er will alles, was er über Widerſtand und Ausdehnung an der Materie zu bemerken glaubt, als Seele im fundamentalen Sinne (Entelechie) erweiſen. Der Mittelbegriff, der ihn dabei leitet, iſt der Begriff der Thätigkeit, welche dem Denken und der eigentlichen Bewegung gleich ſehr zuzukommen ſchien, während die bloße Raumerfüllung noch nicht weitere Thätigkeiten in ſich zu enthalten, alſo etwas Paſſives deuchte. Wo alſo Thätigkeiten über bloße Raumerfüllung, da waren ihm Seelen, alſo überall; ſie ſind das mit dem Paſſiven verbundene aktive Prinzip. Die Thätigkeit der Seele als eines Nichtausgedehnten war ſomit eine innere, und er ſetzt ſie — was ſchon Wolff nicht mitmacht — ſofort an als dem gleich, was wir aus Erfahrung als unſere innere Thätigkeit kennen, nämlich Denken und Wollen, nur in abgewandelten Graden. Eine Folgerung aus der ganzen Denkweiſe war, daß es keine reinen Seelen giebt. Die Unvergänglichkeit aller Seelen folgte daraus, daß ſie als immateriell nicht in Teile aufgelöſt werden können. Was darüber hinaus von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele geſagt wird, beruht auf ihrer Eigentümlichkeit als fähig der Erkenntnis allgemeiner und notwendiger Wahrheiten und eines hohen Ideales gütiger Wirkſamkeit, und iſt von Leibniz ſelbſt mit einer philoſophiſchen Theologie verbunden worden, indem er Sätze dogmatiſch aufſtellte, wie den über das Prinzip der Ordnung, mit dem er die Seelenwanderung abweiſt.

Die Hauptgedanken ſind: die Materie an ſich genommen oder die bloße Materie wird gebildet durch Widerſtand und Ausdehnung; jene iſt das Attribut, wodurch die Materie im Raume

Digitized by Google

ist, diese ist die Kontinuität durch den Raum oder die kontinuierliche örtliche Ausbreitung [1].

Die Modifikation der Mannigfaltigkeit des Widerstandes besteht in der Mannigfaltigkeit des Ortes, die Modifikation der Ausdehnung besteht in der Mannigfaltigkeit der Größe und Gestalt. Daraus folgt, daß Materie etwas rein Passives ist, da ihre Attribute und deren Mannigfaltigkeit keine Handlung einschließt [2].

Wenn wir aber eine thätige Variation hinzufügen oder ein eigentliches Prinzip der Bewegung, so kommt etwas außer der bloßen Materie hinzu. Auf dieselbe Weise ist offenbar, daß die Perception nicht aus der bloßen Materie abgeleitet werden kann, da sie in einer Thätigkeit besteht. Wenn im Organischen nichts wäre als Maschine, d. h. bloße Materie mit den Mannigfaltigkeiten des Ortes, der Größe und Gestalt, so könnte daraus nichts abgeleitet und erklärt werden, als der Mechanismus, d. h. solche Mannigfaltigkeiten, wie die genannten. Denn aus einem jeden Ding, an sich genommen, kann nichts abgeleitet und erklärt werden, als die Mannigfaltigkeiten seiner konstitutiven Attribute [3].

Aus einem groben materiellen Mechanismus kann die Perception nicht begriffen werden, also auch nicht aus einem feinen; denn zwischen groben und feinen Körpern ist kein wesentlicher Unterschied, sondern bloß einer der Größe [4].

Daher muß man etwas zulassen neben der Materie, was sowohl Prinzip der Perception oder inneren Thätigkeit, als der Bewegung oder äußeren Thätigkeit ist, das substantiale Prinzip, die ursprüngliche Kraft, die erste Entelechie, mit einem Wort die Seele. Dies Aktive, mit dem Passiven verbunden, bildet die vollständige Substanz. Dies Prinzip ist nicht ausgedehnt, denn sonst wäre es wieder Materie. Also ist die Seele etwas substantiales Einfaches, das keine Teile außer einander hat. Daraus

---

1) Erdmann, Leibnitii opera philosophica 1840, p. 463, I; der Aufsatz ist von 1710.

2) Ebendaselbst II.

3) Ebendaselbst III.

4) Ebendaselbst IV.

Digitized by Google

folgt ferner, daß die erste Entelechie nicht natürlicherweise zerstört werden kann, weil jede natürliche Zerstörung in der Auflösung in Teile besteht [1].

Jede ursprüngliche Entelechie muß Perception haben. Denn jede ursprüngliche Entelechie hat innere Variation, der gemäß auch die äußeren Handlungen variiert werden. Perception ist nichts anderes, als eben die Darstellung (repraesentatio) der äußeren Variation in der inneren. Da nun überall in der Materie die ursprünglichen Entelechieen zerstreut sind, wie man leicht daraus zeigen kann, daß die Prinzipien der Bewegung durch die Materie hindurch zerstreut sind, so ist die Folge, daß auch die Seelen überall in der Materie zerstreut sind, wirkend gemäß ihren Organen, und daß demnach auch die organischen Tierkörper mit einer Seele versehen sind [2].

Hieraus kann man ferner einsehen, daß es getrennte Seelen von Natur nicht giebt, denn da sie ursprüngliche oder rein thätige Entelechieen sind, so brauchen sie ein passives Prinzip zu ihrer Vervollständigung [3].

Würde auch der für Empfindung geeignete Körper zerstört, so würde darum doch nicht die Seele zerstört. Denn es bliebe eine beseelte Masse, und die Seele würde fortfahren im inneren und nach außen zu handeln, obwohl weniger vollkommen oder nicht mit Empfindung. Eine solche Perception behalten wir im tiefen Schlaf, in der Apoplexie und in anderen Unfällen, obwohl die Empfindung aufhört [4].

Da heutzutage die meisten ausgezeichneten Beobachter annehmen, die Tiere seien schon vor der Empfängnis in den Samen verborgen unter der Gestalt von nichtempfindenden kleinen Tierchen, so daß die Erzeugung eines Tieres nichts anderes ist, als seine Auswickelung und Vergrößerung, und das Tier nie natürlicherweise anfängt, sondern bloß umgewandelt wird: so ist danach angemessen, daß, was natürlicherweise nicht anfängt, auch natür-

1) a. a. O. p. 463—464, V.
2) Ebendaselbst p. 464, VIII.
3) Ebendaselbst p. 464, IX.
4) Ebendaselbst p. 464, X.

Digitized by Google

licherweise nicht aufhört, so daß der Tod wiederum nichts sein wird, als die Einwickelung und Verkleinerung des Tieres, indem es von der Stellung eines großen Tieres in den Zustand eines kleinen Tieres zurückkehrt [1].

Wie in uns dem Denken der Wille entspricht, so entspricht in jeder ursprünglichen Entelechie der Perception das Begehren (appetitus) oder ein Thätigkeitskonat, der nach einer neuen Perception strebt. Denn nicht bloß wird im Percipierenden die Mannigfaltigkeit des Objektes dargestellt, sondern es hat auch eine Variation der Darstellung selbst statt, weil auch das Darzustellende variiert wird [2].

Im Unterschied vom Tier hat der Mensch Denken; Denken ist mit Vernunft verbundene Perception, welche die Tiere, so viel wir beobachten können, nicht haben [3].

Den Tieren und Menschen gemeinsam ist die empirische Aufeinanderfolge, die Erwartung, es werde, was einigemale verbunden war, wieder verbunden sein. Weil es aber oft geschieht, daß solches nur zufällig verbunden ist, so täuschen sich darum die Empiriker oft, gerade wie die Tiere, daß nämlich nicht eintritt, was sie erwarten. — Der Mensch, sofern er nicht empirisch, sondern vernünftig handelt, verläßt sich nicht auf bloße Experimente oder auf Induktionen des Einzelnen a posteriori, sondern verfährt a priori durch Gründe. — Wir müssen notwendige Gründe finden, woraus wir schließen dürfen, die Sache könne sich nicht anders verhalten. Daher erkennen die Tiere (soweit wir beobachten können) nicht die Allgemeinheit von Sätzen, weil sie nicht den Begriff der Notwendigkeit erkennen [4].

Endlich wird der Mensch von Gott bestimmt zu einem viel erhabeneren Ziele, nämlich zur Gemeinschaft mit ihm; und deshalb ist (wegen der Harmonie der Reiche von Natur und Gnade) anzunehmen, daß die menschlichen Seelen zugleich mit einem organischen Körper erhalten werden, nicht nur wie die Tiere, die

---

1) a. a. O. p. 464, XI.
2) Ebendaselbst p. 464, XII.
3) Ebendaselbst p. 464, XIII.
4) Ebendaselbst p. 464, 5, XIV.

Digitized by Google

vielleicht nach dem Tod lange in geistiger Starrheit sind (stupent), sondern auf eine edlere Art, so daß sie Empfindung und Bewußtsein behalten und der Strafe und Belohnung fähig sind [1].

Was die Seelenwanderung betrifft, so glaube ich, die Ordnung (das Prinzip der Ordnung) läßt sie nicht zu; dies will, daß alles deutlich erklärbar sei, und nichts sprungweise geschehe. Der Übergang einer Seele aus einem Körper in einen anderen würde ein befremdlicher und unerklärlicher Sprung sein. Es vollzieht sich immer im Tier, was sich gegenwärtig vollzieht, d. h. der Körper ist in einer kontinuierlichen Veränderung wie ein Fluß, und was wir Erzeugung oder Tod nennen, ist nur eine größere und schnellere Veränderung, als wie gewöhnlich, wie etwa der Sturz oder Fall eines Flusses. Diese Sprünge sind nicht absolute und nicht solche, wie ich sie verwerfe, wie es der eines Körpers sein würde, der von einem Ort zu einem anderen ginge, ohne die Mitte zu durchlaufen. Solche Sprünge sind nicht bloß bei den Bewegungen verboten, sondern in jeder Ordnung der Dinge oder der Wahrheiten [2].

Über den Zustand der getrennten menschlichen Seele kann ich nichts Gewisses angeben, da außer dem Reich der Natur hier das Reich der Gnade Einfluß hat. Warum ihr aber eine bestimmte zweite Materie (nach der Seite vorher ist die zweite Materie, wie sie den organischen Körper bildet, ein Resultat aus unzähligen vollständigen Substanzen, deren jede ihre eigene Entelechie und erste Materie hat) bis zur Auferstehung angeheftet werden sollte, dafür sehe ich keine Ursache [3].

Unter Unsterblichkeit versteht man beim Menschen nicht bloß, daß die Seele, sondern auch, daß die Persönlichkeit bestehen bleibt, d. h., wenn man sagt, die Seele des Menschen ist unsterblich, so läßt man bestehen bleiben, was dieselbe Person ausmacht, die ihre moralischen Qualitäten behält, indem sie das Bewußtsein oder das reflexive innere Gefühl von dem, was sie ist, bewahrt: dies macht sie der Züchtigung und Belohnung fähig. Diese Er-

1) a. a. O. p. 465, XV.
2) Ebendaselbst p. 724.
3) Ebendaselbst p. 441.

Digitized by Google

haltung der Persönlichkeit hat nicht statt bei den Tierseelen; diese sind unvergänglich, aber nicht unsterblich [1].

Die Geister (nach Nr. 82 = die vernünftigen Seelen) sind außerdem Bilder der Gottheit selber oder des Urhebers der Natur, fähig, das System des Universums zu erkennen und etwas davon durch architektonische Muster nachzuahmen, indem jeder Geist eine kleine Gottheit in seinem Gebiete ist [2].

Dies macht, daß die Geister fähig sind, in eine Art Gemeinschaft mit Gott zu treten, — — er ist zu ihnen, wie ein Fürst zu Unterthanen, wie ein Vater zu seinen Kindern [3].

Die Weisheit ist eine vollkommene Erkenntnis aller Wissenschaften und der Kunst, sie anzuwenden [4].

Wie die Weisheit oder Erkenntnis der Wahrheit eine Vollkommenheit des Verstandes ist, so ist die Güte oder die Erstrebung des Guten die Vollkommenheit des Willens [5].

Die moralische Vollkommenheit ist die Güte [6].

So viel ist unser Leben für ein wahres Leben zu achten, als man darin wohlthut [7].

Die wahre Glückseligkeit entstehet aus Weisheit und Tugend [8].

1) a. a. O. p. 527.
2) Ebendaselbst p. 712, no. 83.
3) Ebendaselbst no. 84.
4) Ebendaselbst p. 673.
5) Ebendaselbst p. 654.
6) Ebendaselbst p. 149.
7) Ebendaselbst p. 673.
8) Ebendaselbst.

Digitized by Google

26.

Ausführliche Wiedergabe der Beweise für Unsterblichkeit von Mendelssohn [1].

Im ersten Gespräch fußt Mendelssohn darauf, daß keine Substanz, also auch die Seele nicht, im Naturlauf untergehe. Wir würden an der Darstellung im einzelnen mancherlei auszusetzen haben, aber im großen und ganzen wird man auch nach der jetzigen Naturkenntnis ihm recht geben. Wenn die Seele nicht vernichtet werden kann, und jede Substanz irgendwie als wirklich auch wirken muß, so bleibt freilich die Frage, welcher Art diese Wirksamkeit der Seele sein wird, wenn sie der Anregung der sinnlichen Eindrücke entbehrt. Mit Recht leugnet Mendelssohn, daß man aus der irdischen Erfahrung in dieser Hinsicht ein absolutes Weltgesetz für die Seele machen kann, aber was er dann positiv weiter ausführt, ist nicht mehr Philosophie im strengen Sinne, sondern gehört zu den Hoffnungen auf Grund der bewiesenen Unvergänglichkeit und irgendwelcher Wirksamkeit der Seele. Im Anhang hat er aus Denken und Wollen, als Grundthätigkeiten der Seele, gefolgert, daß sie eben immer, auch ohne die Anregung des Körpers, so thätig sein müsse, was so ziemlich auf das aristotelische getrennte, aus sich thätige Denken, die platonische Selbstbewegung der Seele, das Denken als für sich seiende Form des Thomas, die Seele als wesentlich Denken des Cartesius hinauskäme. Indes muß man hier zur Vorsicht mahnen: denn das Denken und Wollen, welches wir unmittelbar in uns erfahren, ist von Anregung eines Organismus mit abhängig, also ein erfahrungsmäßiges Beispiel unbedingten Denkens der Seele haben wir nicht.

Den Argumenten des zweiten Gespräches kann man in der Hauptsache durchaus zustimmen.

Die Beweisgründe im dritten Gespräch erkennt Mendelssohn selbst als solche an, welche von einer (Leibnizischen) philosophischen

1) Phädon, neueste Auflage, Frankfurt und Leipzig 1778.

Digitized by Google

Theologie abhängen. Ihr bleibender Wert ist die Hervorhebung der Eigentümlichkeiten des menschlichen Geistes, welche über die Empfindung und über irdisches Bedürfnis hinausliegen, an welche sich stets nach der Gewißheit der Unableitbarkeit der Seele aus dem Körper die Hoffnung seliger Unsterblichkeit angeschlossen hat. Bei Mendelssohn hat, entsprechend dem Zuge der Zeit, die höhere Seite des menschlichen Geistes besonders an sich das Streben nach Vollkommenheit und zwar als ein Fortschreiten ins Unendliche, ohne jemals in einem Letzten abschließend zu beruhen. Notwendigkeit hat der Satz nicht; man kann sich eine Seligkeit eines endlichen Wesens wohl denken, in der es abschließend beruht; aber es zeigt die Denkweise, wie freudig strebsam die Zeit war, daß ihr Streben und sich täglich Vervollkommnen die menschliche Seligkeit überhaupt dünkte. Mendelssohns letzter Gedanke, daß ohne Unsterblichkeit es keine Moral und keine Gesellschaft gäbe, weil die Liebe zum irdischen Leben alles erlauben würde, ist ganz subjektiv. In manchen Menschen würde das so sein, oder mindestens kommt es ihnen so vor; an Männern wie Duns Scotus, Pomponatius, sieht man, daß andere hierin anders fühlen. Es hat sogar Menschen gegeben, denen die Unsterblichkeit ein grausenhafter Gedanke war, obwohl sie das irdische Leben ganz wohl mochten. Die wissenschaftliche Überzeugung, ob unsterblich, ob nicht unsterblich, ist von solchen Gefühlsweisen, die in demselben Menschen oft wechseln, ganz unabhängig. Die Hauptgedanken von Mendelssohn sind mit seinen Worten:

In dem ersten Gespräch konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnittes und auch einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Überzeugungskraft zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des Plato vermisset [1].

In der Folge sah ich mich schon genötiget meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen [2].

1) a. a. O. Vorrede S. 4.
2) Ebendaselbst S. 5.

Digitized by Google

Ich habe in dem zweiten Gespräch einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählet, den die Schüler des Plato gegeben und einige neuere Weltweisen von ihnen angenommen [1]. (Nach dem Anhang [2] ist der Beweis Plotins gemeint.)

In dem dritten Gespräch mußte ich völlig zu den neueren meine Zuflucht nehmen und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem 17. oder 18. Jahrhundert sprechen lassen [3]. (Nach dem Anhang [4] sind die mehrsten Gründe des dritten Gespräches aus Baumgartens Metaphysik und Reimarus' vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion entlehnt.)

Ich bitte — auf die Gründe, die ich von der Harmonie der moralischen Wahrheiten und insbesondere von dem System unserer Rechten und Obliegenheiten hervorhob, aufmerksam zu sein. Ich erinnere mich nicht, sie bei irgendeinem Schriftsteller gelesen zu haben [5].

Erstes Gespräch.

Der Tod ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes [6].

Ein Ding hat sich verändert, wenn unter zwei entgegengesetzten Bestimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhört, und die andere anfängt, wirklich zu sein (z. B. schön, häßlich; gerecht, ungerecht; Tag und Nacht; Schlafen und Wachen) [7].

Wir sehen, daß die Natur in allen ihren Veränderungen einen Mittelzustand zu finden weiß, der ihr gleichsam zum Übergang dient, von einem Zustand auf den entgegengesetzten zu kommen; (zwischen Tag und Nacht Abenddämmerung, zwischen Nacht und Tag Morgendämmerung; zwischen groß und klein allmähliche Abnahme, zwischen klein und groß Anwachs) [8].

1) a. a. O. Vorrede S. 5.
2) S. 210.
3) Vorrede S. 6.
4) S. 217.
5) Vorrede S. 7.
6) S. 50.
7) S. 51.
8) S. 52—53.

Digitized by Google

Wenn wir auch in gewissen Fällen diesem Übergang keinen besonderen Namen gegeben, so ist doch nicht zu zweifeln, daß er wirklich vorhanden sein müsse, wenn ein Zustand natürlicherweise mit seinem Widerspiel abwechseln soll [1].

Eine Veränderung, die natürlich sein soll, muß durch die Kräfte, die in die Natur gelegt sind, hervorgebracht werden; sonst könnte sie nicht natürlich heißen. Diese ursprünglichen Kräfte aber sind stets wirksam, stets lebendig: denn wenn sie nur einen Augenblick entschliefen, so würde sie nichts als die Allmacht zur Thätigkeit aufwecken können. Was aber nur die Allmacht thun kann, nennen wir nicht natürlich [2].

Was die natürlichen Kräfte also jetzt hervorbringen, daran haben sie schon von jeher gearbeitet; denn sie waren niemals müßig, nur daß ihre Wirkung erst nach und nach fühlbar geworden. Z. B. die Naturkräfte arbeiten schon am Tag an der Herbeiführung der Nacht, die Lebenskräfte arbeiten im Schlaf am Erwachen, im Wachen am Schlaf [3].

Alles Veränderliche kann keinen Augenblick unverändert bleiben [4].

Denn alles Veränderliche, wenn es eine Wirklichkeit und kein bloßer Begriff sein soll, muß eine Kraft haben, etwas zu thun, und ein Geschick, etwas zu leiden. Nun mag es thun oder leiden, so wird etwas an ihm anders, als es vorhin gewesen, und da die Kräfte der Natur niemals in Ruhe sind, was könnte den Strom der Vergänglichkeit nur einen Augenblick in seinem Lauf hemmen [5]?

Das thut der Wahrheit keinen Eintrag, daß uns gewisse Dinge oft eine Zeit lang unverändert erscheinen; (Flamme, welche dieselbe scheint und sich doch jeden Augenblick neu erzeugt; Farben, welche unseren Augen unverändert vorkommen, und gleichwohl wechselt beständig neues Sonnenlicht mit dem vorigen ab). Wenn

1) a. a. O. S. 53.
2) S. 53.
3) S. 53—54.
4) S. 55.
5) S. 55, 6.

Digitized by Google

wir die Wahrheit suchen, so müssen wir die Dinge nach der Wirklichkeit, nicht nach dem Sinnenschein beurteilen [1].

Folgen (nun) die Augenblicke der Zeit in einer getrennten oder stetigen Reihe auf einander [2]?

Beispiele zu getrennter oder stetiger Reihe sind die stille Wasserfläche, deren Teilchen gemeinschaftliche Grenzen zu haben scheinen, ein Sandhügel, bei dem jedes Körnchen seine eigenen Grenzen hat. Im Worte Kebes folgen die zwei Silben in einer unstetigen Verbindung auf einander, jede hat ihre eigenen Grenzen, aber im Begriff Kebes und in einem zusammengesetzten Begriff überhaupt fließen alle Teile und Merkmale so zusammen, daß sich keine Grenzen angeben lassen, wo dieses aufhört, jenes anfängt, sie machen also zusammen ein stetiges Ganze aus [3].

In der Zeit folgen die Augenblicke in einer stetigen Ordnung auf einander; — denn durch die Folge unserer Begriffe erkennen wir ja die Zeit; wie ist es also möglich, daß die Natur der Folge in der Zeit und in den Begriffen nicht einerlei sein sollte [4]?

Die Teile der Zeit gehen also in einem fort und haben gemeinschaftliche Grenzen. Das kleinste Zeitteilchen ist eine solche Folge von Augenblicken, läßt sich in noch kleinere Teile zerlegen, die immer noch alle Eigenschaften der Zeit behalten. Es giebt also auch keine zwei Augenblicke, die sich einander die nächsten sind, d. h. zwischen welchen sich nicht noch ein dritter gedenken lässet [5].

Die Bewegungen und überhaupt die Veränderungen in der Natur gehen mit der Zeit in gleichem Schritte fort, sie folgen also, wie die Zeit, in einer stetigen Verbindung auf einander; es wird daher auch keine zwei Zustände geben, die sich einander die nächsten sind, d. h. zwischen welchen nicht noch ein dritter anzutreffen sei [6].

1) a. a. O. S. 56.
2) S. 57.
3) S. 57, 8.
4) S. 58.
5) S. 59.
6) S. 59.

Digitized by Google

Unſeren Sinnen kömmt es freilich ſo vor, als wenn die Veränderungen der Dinge ruckweiſe geſchähen, indem ſie ſolche nicht eher als nach merklichen Zwiſchenzeiten wahrnehmen; allein die Natur geht nichtsdeſtoweniger ihren Weg und verändert die Dinge allmählich und in einer ſtetigen Folge auf einander [1].

Auf Grund der gewonnenen Sätze wird die Unſterblichkeit bewieſen, wie folgt:

Leben und Tod ſind entgegengeſetzte Zuſtände [2]; und das Sterben der Übergang vom Leben zum Tod [3]. Dieſe große Veränderung trifft vermutlich die Seele ſowohl als den Leib: denn beide Weſen ſtanden in dieſem Leben in der genaueſten Verbindung [4].

Erſt ſoll das Sichtbare durch alle Veränderungen verfolgt werden [5].

In jedem tieriſchen Leibe gehen beſtändig Trennungen und Zuſammenſetzungen vor, die zum Teil auf die Erhaltung, zum Teil auf den Untergang der tieriſchen Maſchine abzielen, Tod und Leben fangen bei der Geburt des Tieres ſchon an, gleichſam mit einander zu ringen [6].

Geſundheit iſt der Zuſtand, in welchem die Veränderungen mehr auf das Wohlſein, als auf den Untergang des Leibes abzielen, dagegen die auflöſenden Veränderungen werden vermehrt durch Krankheiten und Alter. Das Verderben nimmt durch unmerkliche Grade allmählich zu. Endlich zerfällt das Gebäude und löſet ſich in ſeine kleinſten Teile auf. Aber dieſe Teile hören nicht auf verändert zu werden, zu wirken und zu leiden, gehen nicht ganz verloren [7]. Denn es giebt kein Mittleres zwiſchen Sein und Nichtſein [8].

Sein und Nichtſein wären zwei Zuſtände, die unmittelbar

1) a. a. O. S. 60.
2) S. 61.
3) S. 62.
4) S. 62.
5) S. 62.
6) S. 62, 3.
7) S. 63.
8) S. 64.

Digitized by Google

auf einander folgen, die sich einander die nächsten sein müßten: die Natur aber kann keine solchen Veränderungen hervorbringen, die plötzlich und ohne Übergang geschehen müssen. Also kann die Natur weder ein Dasein noch eine Zernichtung zuwege bringen. Daher gehet bei der Auflösung des tierischen Leibes nichts verloren. Die zerfallenen Teile fahren fort zu sein, zu wirken, zu leiden, zusammengesetzt und getrennt zu werden, bis sie sich durch unendliche Übergänge in Teile eines anderen Zusammengesetzten verwandeln [1].

Tod und Leben, insoweit sie den Leib angehen, sind also in der Natur nicht so getrennt, als sie in unseren Sinnen erscheinen. Sie sind Glieder einer stetigen Reihe von Veränderungen, die durch stufenweise Übergänge mit einander auf das Genaueste verbunden sind. Es giebt keinen Augenblick, da man nach aller Strenge sagen könnte: jetzt stirbt das Tier, so wenig man nach aller Strenge sagen kann: jetzt ward es krank, oder jetzt ward es wieder gesund. Freilich müssen die Veränderungen unseren Sinnen wie getrennt scheinen, da sie uns nicht eher, als nach einer geraumen Zeit, merkbar werden; aber genug, wir wissen, daß sie es in der That nicht sein können [2]. In unserem Erdstrich unterscheiden wir deutlich Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht, für den ganzen Erdboden aber sind diese Umwälzungen stetig, und jeder Augenblick der Zeit ist Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zugleich. So lassen sich auch, im ganzen betrachtet, die Tage der Woche nicht unterscheiden; denn das Stetige und Aneinanderhängende läßt sich nur in der Einbildung und nach den Vorspiegelungen der Sinne in bestimmte und abgesonderte Teile zertrennen [3].

Mit dem Leben und Tode der Tiere und Pflanzen verhält es sich gleichfalls nicht anders. Die Epoche, wo uns das Ding wirklich als Pflanze oder als Tier in die Sinne fällt, nennen wir das Aufkeimen der Pflanze und die Geburt des Tieres. Den zweiten Zeitpunkt, da, wo sich die tierischen und pflanzlichen

1) a. a. O. S. 64.
2) S. 65.
3) S. 66—67.

Digitized by Google

Bewegungen unseren Sinnen entziehen, nennen wir den Tod; und den dritten, wann endlich die tierischen oder pflanzlichen Formen verschwinden und unscheinbar werden, nennen wir den Untergang, die Verwesung des Tieres oder der Pflanze. In der Natur aber sind alle diese Veränderungen Glieder einer ununterbrochenen Kette allmählicher Auswickelungen und Einwickelungen desselben Dinges, das sich in unzählige Gestalten einhüllet und einkleidet [1].

Wenn wir sagen: die Seele stirbt, so müssen wir eines von beiden setzen: entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, ihre Wirkungen und Leiden hören plötzlich auf, sie verschwindet gleichsam in einem Nu; oder sie leidet, wie der Leib, allmähliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stetigen Reihe fortgehen, und in dieser Reihe giebt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas anderes geworden ist. Einen dritten Fall, wie die Seele sterben könne, einen Fall mehr als plötzlich oder allmählich giebt es nicht [2].

Laßt uns beide Fälle untersuchen. Der erste war: vielleicht vergeht die Seele plötzlich, verschwindet im Nu. An und für sich ist diese Todesart möglich. Sie kann aber von der Natur nicht hervorgebracht werden, die Natur kann (nach dem Früheren) keine Zernichtung hervorbringen [3]. Zwischen Sein und Nichtsein ist eine entsetzliche Kluft, die von der allmählich wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann [4]. Von einer übernatürlichen Macht, einer Gottheit kann die Seele auch nicht zernichtet werden; von der selbständigen Güte eine grundböse Handlung, wie die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen (ist ganz undenkbar) [5].

Die plötzliche Zernichtung also ist der Natur unmöglich. Gesetzt, sie wäre nicht unmöglich, so ist die Frage: wann, zu welcher Zeit soll unsere Seele verschwinden? Vermutlich zu der Zeit, da der Körper ihrer nicht mehr bedarf, in dem Augenblick

1) a. a. O. S. 67.
2) S. 68.
3) S. 69.
4) S. 70.
5) S. 70.

Digitized by Google

des Todes? Nun haben wir aber gesehen, daß es keinen bestimmten Augenblick giebt, da man sagen kann: jetzt stirbt das Tier [1].

Wenn also der Tod des Körpers auch der Tod der Seele sein soll, so muß es auch keinen Augenblick geben, da man sagen kann, jetzt verschwindet die Seele, sondern nach und nach muß die Seele auch an Kraft und innerer Wirksamkeit abnehmen [2]. Wir haben also nur noch dieses zu untersuchen, ob die inneren Kräfte der Seele nicht so allmählich vergehen können, wie sich die Teile der Maschine trennen [3].

So lange der Körper gesund ist, so lange die mehrsten Bewegungen der Maschine auf die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen abzielen, die Werkzeuge der Empfindung auch ihre gehörige Beschaffenheit haben, so besitzt auch die Seele ihre völlige Kraft, empfindet, denket, liebet, verabscheuet, begreifet und will [4]. Der Leib wird krank. Es äußert sich eine sichtbare Mißhelligkeit zwischen den Bewegungen — — —; wie die Erfahrung lehret, wird die Seele indessen schwächer, empfindet unordentlich, denkt falsch und handelt öfters wider ihren Dank [5]. Der Leib stirbt, d. h. alle Bewegungen scheinen nunmehr nicht mehr auf das Leben und die Erhaltung des Ganzen abzuzielen; aber innerlich mögen wohl noch einige schwache Lebensbewegungen vorgehen, die der Seele noch einige dunkle Vorstellungen verschaffen; auf diese muß sich also die Kraft der Seele so lange einschränken [6].

Die Verwesung folgt. Die Teile bekommen jetzt ganz verschiedene Endzwecke. — — — Und die Seele? Ihre Maschine ist verweset. Die Teile, die noch von derselben übrig sind, sind nicht mehr *ihre* und machen auch kein Ganzes aus, das beseelt werden könnte. Hier sind keine Gliedmaßen der Sinne, keine Werkzeuge des Gefühls mehr, durch deren Vermittlung sie irgend

1) a. a. O. S. 71.
2) S. 72.
3) S. 73.
4) S. 73.
5) S. 74.
6) S. 74.

Digitized by Google

zu einer Empfindung gelangen könnte? Sollen alle ihre Empfindungen und Gedanken, ihre Einbildungen, ihre Begierden und Verabscheuungen, Neigungen und Leidenschaften verschwunden sein und nicht die geringste Spur hinterlassen haben? — Das wäre nichts anderes, als eine völlige Zernichtung, und keine Zernichtung steht in dem Vermögen der Natur [1].

Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn der letzte Schritt, mag man ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch vom Dasein zum Nichts, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhange gegründet sein kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden sein [2]. Soll sie vorhanden sein, so muß sie wirken und leiden; soll sie wirken und leiden, so muß sie Begriffe haben; denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allezeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung, und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmaßen der Sinne vorhanden sind [3]?

Aber ist es nicht bloß die Erfahrung, daß wir hier in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke haben denken können [4]? Was für Grund haben wir aber, diese Erfahrung über die Grenzen dieses Lebens auszudehnen und der Natur schlechterdings die Möglichkeit abzusprechen, die Seele ohne diesen gegliederten Leib denken zu lassen [5]. Ein einziger Blick in die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Natur kann uns von dem Ungrund solcher Schlüsse überführen [6]. Wir können also mit gutem Grunde diese Erfahrung verwerfen, indem wir ihr die ausgemachte Unmöglichkeit entgegengesetzt, daß unser Geist untergehen sollte [7].

Unser Geist fähret fort, nach anderen *natürlichen*, aber *überirdischen* Gesetzen, die Werke des Schöpfers zu beschauen

1) a. a. O. S. 74, 5.
2) S. 75.
3) S. 76.
4) S. 77.
5) S. 77.
6) S. 78.
7) S. 79.

Digitized by Google

und Gedanken von der Kraft des Unendlichen zu hegen [1]. Die Seele wird auch alsdann, so wie in diesem gegenwärtigen Zustande, nach der Glückseligkeit streben [2]. — — — Das Wohlsein eines Geistes, der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Leibes zu sorgen hat, bestehet — — in nichts als Weisheit, Tugendliebe und Erkenntnis der Wahrheit [3]. Außerdem ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, die die Seele auch auf Erden ohne den Körper genießt, Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Vollkommenheit [4]. So wird unser fortdauerndes Dasein ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit sein, ein himmlisches Ergötzen, das, so wenig wir jetzo davon begreifen, den edlen Schweiß des Tugendhaften mit unendlichem Wucher belohnt [5].

Dazu kommen die Nachträge zu dem ersten Gespräch aus dem Anhang:

Daß die Kräfte der Natur stets wirksam sind, — ich glaube, dieser Satz sei so alt als die Weltweisheit. Man hat von jeher gewußt, daß ein wirksames Ding, wenn es nicht gehemmt wird, die ihm angemessene Wirkung hervorbringt, und wenn es Widerstand findet, so wirkt es in diesen Widerstand zurück. Es ist also niemals in Ruhe. Das Wort wirklich sein, wodurch man das Dasein andeutet, giebt nicht ohne Grund zu verstehen, daß alles, was da ist, auch wirklich sei, d. h. etwas thun müsse. Eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Kraft, die nicht vorhanden ist; denn das Können, Vermögen u. s. w. sind bloß Möglichkeiten, Begriffe, die nicht eher einen Gegenstand haben, als wenn von wirklichen Kräften die Rede ist, die auf eine gewisse Art angewendet sind, insoweit sie ihrer Natur nach auch anderen Anwendungen nicht widersprechen (so, wenn von einem Mann in Geschäften gesagt wird, er könne auch dichten) [6]. — Eine Kraft, die nur bei einer gewissen Gelegenheit wirken sollte, wäre in Ab-

1) a. a. O. S. 79.
2) S. 80.
3) S. 80, 1.
4) S. 82.
5) S. 83.
6) S. 193.

Digitized by Google

wesenheit der Gelegenheit eine bloße Möglichkeit zu wirken, und diese bloße Möglichkeit sollte doch auch vorhanden sein? — Die Gelegenheit kann nur die Anwendung der Kräfte abändern, indem diese Anwendung nicht von der Kraft selbst, sondern von der Verbindung, in welcher sie mit anderen Dingen steht, abhängt, aber die Gelegenheit kann keine Kraft erwecken, die aufgehört hat zu wirken, auch keine Kraft vernichten, die einmal vorhanden ist [1]. —

So kann das Nachdenken bei einem Schlafenden, die Erfindungskraft bei einem Sinnlichbeschäftigten und die Urteilskraft bei einem Bethörten eine Zeit lang ganz unthätig sein. Aber alsdann ist die ursprüngliche Kraft, von welcher diese Fähigkeiten, die zuweilen auch Kräfte heißen, bloße Ableitungen sind, nichts weniger als unthätig [2].

Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen, nenne ich Seele. In dem ersten Gespräch betrachte ich sie als Eigenschaften des einfachen Wesens. Die Eigenschaften des einfachen Wesens sind entweder Grundthätigkeiten, oder Modifikationen anderer Thätigkeiten. Man gestehet ein, daß Denken und Wollen nicht bloße Modifikationen anderer Kräfte, sondern ursprüngliche Thätigkeiten sein müssen. Eine oder mehrere, das thut nichts; die einfachen Wesen mögen auch außer dem Denken und Wollen noch andere Kräfte haben, bewegende, widerstehende, stoßende und anziehende, soviel man will und Namen erdenken kann. Genug, daß Denken und Wollen nicht bloß Abänderungen dieser ungenannten Kräfte, sondern von ihnen unterschiedene Grundthätigkeiten sind. Nun können alle natürlichen Kräfte nur Bestimmungen abändern, nur Modifikationen mit einander abwechselnd machen, niemals aber Grundeigenschaften und für sich bestehende Thätigkeiten der Dinge in nichts verwandeln; daher kann die Kraft zu denken und zu wollen, oder können die Kräfte zu denken und zu wollen niemals durch natürliche Veränderungen vernichtet werden, wenn sie auch noch so viel von ihnen verschiedene Kräfte

1) a. a. O. S. 194.

2) S. 195.

Digitized by Google

zurücklassen. Eine wunderthätige Allmacht gehört dazu, ein solches Vermögen hervorzubringen oder zu vernichten [1].

Wie aber? kann irgendeine Veränderung ohne alle Zernichtung vorgehen? — — Ich glaube, man mißbraucht hier das Wort zernichten. Wenn ein harter Körper weich oder ein trockener feucht wird, so darf nicht etwa die Härte oder Trockenheit zernichtet und die Weichheit oder Feuchtigkeit dafür hervorgebracht werden. So kann auch ohne die geringste Zernichtung das Lange kurz, das Kurze lang, das Kalte warm und das Warme kalt, das Schöne häßlich und das Häßliche schön werden. Alle diese Modifikationen sind durch allmähliche Übergänge mit einander verbunden; und wir sehen gar deutlich, daß sie ohne die geringste Zernichtung — mit einander abwechseln können [2]. Im Grunde sind sie nur durch das Mehr oder Weniger von einander unterschieden. Verändert gewisse Teile in ihrer Lage, bringet diese näher zusammen, jene weiter von einander, so wird das Schöne häßlich, das Lange kurz u. s. w. Verdunkelt diese Begriffe und heitert jene auf, schwächet diese Begierden, stärket jene Neigungen, so habt ihr die Einsichten und den Charakter eines Menschen verändert [3].

Zweites Gespräch.

Einwendungen.

1) Vielleicht ist die Empfindung in den Tieren, und selbst die Vernunft im Menschen nichts als Eigenschaften des Zusammengesetzten, sowie Leben, Gesundheit, Harmonie u. s. w., die ihrer Natur und Beschaffenheit nach nicht länger dauern können, als die Zusammensetzungen, von denen sie unzertrennlich sind. Reichet die Kunst des Baues hin, Pflanzen und Tieren Leben und Gesundheit zu geben, so kann eine höhere Kunst vielleicht dem Tiere Empfindung und dem Menschen Vernunft verleihen [4]. Nach dem Anschein der Erfahrung wird das Vermögen zu denken gebildet

1) a. a. O. S. 198, 9.
2) S. 201.
3) S. 202.
4) S. 93.

Digitized by Google

mit dem Körper, wächst mit demselben, und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen [1].

2) Wenn deine Beweise auch wider alle Einwürfe geschützet werden, so folget doch nichts mehr aus denselben, als daß unsere Seele nach dem Hintritt unseres Körpers fortdauert und Vorstellungen hat; aber wie fortdauert? Vielleicht so, wie sie im Schwindel, in einer Ohnmacht oder im Schlafe fortdauert? [2] Sollte nun unsere Seele mit der Trennung von dem Leib in eine Art von Schlaf oder Hinbrüten versinken, was hätten wir durch ihre Fortdauer gewonnen? [3]

Widerlegung des ersten Einwurfs.

Bei der künstlichsten Bildung oder Zusammensetzung der Dinge — werden gewisse Dinge näher zusammengebracht, die vorhin von einander entfernt waren [4]. Durch diese Verbindung der Teile entstehet erstlich in der Art und Weise, wie diese Bestandteile neben einander sind, eine gewisse Ordnung, die mehr oder weniger vollkommen ist [5]. Sodann werden auch die Kräfte und Wirksamkeiten der Bestandteile durch die Zusammensetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem sie durch Wirkung oder Gegenwirkung bald gehemmt, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden [6].

Durch die Zusammensetzung kann aber keine Kraft im ganzen entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandteile ihren Grund hat [7]. Wenn alle Teile der Materie ohne Wirkung und Widerstand in einer toten Ruhe neben einander lägen, so würde die künstlichste Ordnung und Versetzung derselben in Ganze nicht wohl irgendeine Bewegung, einen Widerstand, überhaupt eine

1) a. a. O. S. 94, 5.
2) S. 95, 6.
3) S. 96.
4) S. 108.
5) S. 109.
6) S. 109.
7) S. 110.

Digitized by Google

Kraft hervorbringen können [1]. Aus unwirksamen Teilen kann wohl kein wirksames Ganze zusammengesetzt werden [2].

Allein wir bemerken gleichwohl, daß in dem Ganzen Übereinstimmung und Ebenmaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandteil für sich weder Harmonie noch Ebenmaß hat. Viele einzelne, an sich unharmonische Töne machen zusammen eine Harmonie aus, ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben [3]. Dies gehet so zu. Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, Ordnung u. s. w. können ohne Mannigfaltigkeit nicht gedacht werden: denn sie bedeuten das Verhältnis verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns zusammengenommen und in Vergleichung gegen einander darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, eine Vergleichung mannigfaltiger Eindrücke, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und sie können daher den einzelnen Teilen unmöglich zukommen [4].

Wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen sollte, so würde aus vielen unmöglich eine Harmonie entstehen. — Auch bei dem Ebenmaß muß jeder Teil in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmaß nennen, entstehen soll [5]. Auch hier sehen wir, daß im ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandteilen anzutreffen, und daß alles Übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandteile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. s. w., einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sei [6].

Es kommt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten Zusammensetzung der Dinge zweierlei zu betrachten vor: erstens die Folge und Ordnung der Bestandteile in der Zeit oder im Raume, sodann die Verbindung der ursprünglichen Kräfte und die Art und

1) a. a. O. S. 110.
2) S. 110.
3) S. 110, 11.
4) S. 111.
5) S. 111.
6) S. 112.

Digitized by Google

Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Teile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft oder Wirksamkeit erhalten werden, deren Ursprung nicht in den Grundteilen zu suchen ist [1].

Wenn nun unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein soll: so muß es entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Teile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandteile haben. Ein Drittes läßt sich nicht gedenken [2].

Harmonie nun besteht in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute; — Symmetrie und Regelmäßigkeit eines Gebäudes in der Zusammenfassung und Vergleichung vieler einzelnen und unregelmäßigen Teile. — Aber diese Vergleichung und Gegeneinanderhaltung ist nichts anderes als die Wirkung eines Denkungsvermögens, und ist außer dem denkenden Wesen nirgendswo in der Natur anzutreffen [3]. In der undenkenden Natur folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf und neben einander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukömmt, das die mannigfachen Teile zusammennimmt, gegen einander hält, und in dieser Vergleichung eine Übereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgends zu finden [4]. Nun kann der Ursprung einer Sache nicht aus ihren eigenen Wirkungen erklärt werden. — Ordnung, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen, ein Gegeneinanderhalten des Mannigfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkungsvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannigfaltigen Teile, ist das regelmäßigste

1) a. a. O. S. 112.
2) S. 113.
3) S. 113.
4) S. 114.

Digitized by Google

Gebäude ein bloßer Sandhaufen. — Ja ohne diese Wirkung giebt es in der Natur kein Ganzes, das aus vielen, außer einander seienden Teilen besteht; denn diese Teile haben ein jeder sein eigenes Dasein, und sie müssen gegeneinandergehalten, verglichen und in Verbindung gebracht werden, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen. Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig durch eine innerliche Thätigkeit, Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen: daher der Ursprung alles Zusammengesetzten, der Zahl, Größen, Symmetrie, Harmonie u. s. w., insoweit sie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein in dem denkenden Vermögen zu suchen sein muß. Und da dieses zugegeben wird, so kann ja dieses Denkvermögen selbst, die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen ihren eigenen Verrichtungen entspringen, unmöglich in einem Verhältnis, Harmonie, Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus auseinanderseienden Teilen zusammengesetzt ist: denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders als durch dieselben wirklich werden [1]. Da ein jedes Ganze, das aus Teilen, die außer einander sind, bestehet, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Teile zum Voraus setzet, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens sein muß: so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinanderseienden Teilen bestehet, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen. (Der Ursprung einer Flöte liegt nicht im Zusammenstimmen ihrer Töne, der Ursprung des Sonnenlichtes nicht im Regenbogen [2].) Somit ist es unmöglich, daß unser Vermögen zu empfinden und zu denken in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandteile zu suchen sein sollte [3].

Aber vielleicht ist dieses denkende Vermögen eine von den

1) a. a. O. S. 114, 5, 6.
2) S. 116.
3) S. 117.

Digitized by Google

Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhängens u. s. w., die von der Lage und Bildung wesentlich unterschieden, und dennoch nirgends anders als im Zusammengesetzten anzutreffen sind [1].

Wir wollen also annehmen, unsere Seele sei eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. Wir haben gefunden, daß alle Wirksamkeit des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandteile fließen müssen: werden also nach unserer Voraussetzung die Bestandteile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultiert? [2] Die Kräfte dieser Bestandteile, von welcher Natur und Beschaffenheit wollen wir sie annehmen? Sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich sein? [3] — Z. B., indem jede Silbe ein zwar vernehmliches, aber verstandleeres Gefühl erregt, so entspringt aus ihrem Inbegriff dennoch ein verständiger Sinn, der auf unsere Seele wirkt; allhier entspringt die Wirksamkeit aus den Kräften der Teile, die ihnen unähnlich sind [4]. In Ansehung der Harmonie, Ordnung und Schönheit haben wir ein Gleiches wahrgenommen. Das Wohlgefallen, das sie in der Seele wirken, entspringt aus den Eindrücken der Bestandteile, deren jeder weder Wohlgefallen noch Mißfallen erregen kann [5]. Am Ende können sogar alle Thätigkeiten körperlicher Dinge aus solchen Kräften des Urstoffs entspringen, die ihnen ganz unähnlich sind. Die Farbe z. B. kann vielleicht in solche Eindrücke aufgelöst werden, die nichts Gefärbtes haben, und die Bewegung selbst entspringet vielleicht aus ursprünglichen Kräften, die nichts weniger als Bewegung sind. Doch dies hier nur zur Erläuterung, daß die Wirksamkeit des Ganzen aus Kräften der Bestandteile, die ihnen unähnlich sind, entspringen kann [6]. Nach unserer Voraussetzung also würden die Kräfte der Bestandteile entweder selbst Vor-

1) a. a. O. S. 117.
2) S. 118.
3) S. 118.
4) S. 118.
5) S. 118, 9.
6) S. 119.

Digitized by Google

stellungskräfte, und also der Kraft des Ganzen, die aus ihnen entspringen soll, ähnlich, oder von einer ganz anderen Beschaffenheit, und dieser unähnlich sein. Ein Drittes giebt es nicht [1].

Wenn nun aus einfachen Kräften eine von ihnen verschiedene Kraft im Zusammengesetzten entspringen soll, wo kann diese neue Kraft anzutreffen sein? Außer dem denkenden Wesen sind die Kräfte nichts anderes als die einzelnen Kräfte der einfachen Bestandteile, wie sie sich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern und einschränken. Nun kann durch Wirkung und Gegenwirkung keine Kraft entspringen, die diesen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich sei. Wenn wir also etwas Unähnliches und Ganzes erhalten wollen, so müssen wir abermals unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellet, als sie dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde [2]. Ein Beispiel hiervon siehet man außer der Harmonie auch an den Farben. Bringet zwei verschiedene Farben in einen so kleinen Raum zusammen, daß sie das Auge nicht unterscheiden kann: so werden sie außer uns noch immer getrennet und eine jede für sich bleiben, aber unsere Empfindung wird sich gleichwohl aus derselben eine dritte zusammensetzen, die mit jenen nichts gemein hat [3]. Ähnlich bei Geschmack und überhaupt wohl allen unsern Fühlungen und Empfindungen. Sie können durch die Zusammensetzung und Verbindung zwar an und für sich nicht anders werden, als sie einzeln sind, wohl aber dem denkenden Wesen, das sie nicht deutlich auseinandersetzen kann, anders scheinen, als sie ohne Verbindung scheinen würden [4]. Unmöglich kann also das denkende Wesen seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind, — da wir vorhin gesehen, daß das Vermögen, zu denken, in keinem Ganzen, das aus vielen bestehet, seinen Ursprung haben könne [5]. Das Zusammennehmen der einfachen

1) a. a. O. S. 119, 20.
2) S. 120.
3) S. 121, 2.
4) S. 121.
5) S. 121.

Digitized by Google

Kräfte, aus welchen eine unähnliche Kraft des Zusammengesetzten entspringen soll, setzet ein denkendes Wesen zum Voraus, dem sie in Verbindung anders erscheinen, als sie sind; daher kann aus diesem Zusammennehmen, aus dieser Verbindung unmöglich das denkende Wesen entspringen [1].

Wenn also das Empfinden und Denken, mit einem Worte das Vorstellen, eine Kraft des Zusammengesetzten sein soll: müssen die Kräfte der Bestandteile nicht der Kraft des Ganzen ähnlich, und folglich gleichfalls Vorstellungskräfte sein, da es ein Drittes nicht giebt? [2] Und die Teile dieser Bestandteile, so weit nur immer die Teilbarkeit reichen kann, müssen auch dergleichen Vorstellungsthätigkeiten haben, — da jeder Bestandteil wieder ein Ganzes ist, das aus kleineren Teilen bestehet, und unsere Vernunftschlüsse so lange fortgesetzt werden können, bis wir auf Grundteile kommen, die einfach sind und nicht aus vielen bestehen [3].

Nun finden wir in unserer Seele eine fast unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen, Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen. Wo wären diese in den Teilen anzutreffen? Entweder zerstreuet, einige in diesem, andere in jenem, ohne jemals wiederholt zu werden; oder es giebt wenigstens ein einziges unter ihnen, das alle diese Erkenntnisse, Begierden und Abneigungen, so viel ihrer in unserer Seele anzutreffen, vereiniget und in sich fasset [4].

Der erste Fall ist aber unmöglich; denn alle Vorstellungen und Neigungen unseres Geistes sind so innerlich verknüpft und vereiniget, daß sie notwendig auch unzertrennt sein müssen [5]. Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblick gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen verteilet und nicht irgendwo zusammen in ihrer genauesten

---

1) a. a. O. S. 121.
2) S. 121, 2.
3) S. 122.
4) S. 122.
5) S. 123.

Digitized by Google

Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandteile vereinigt, und diese Substanz wird unmöglich aus Teilen zusammengesetzt sein können; — sonst brauchen wir wieder ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten, damit aus den Teilen ein Ganzes werde, und wir kommen wiederum dahin, wo wir ausgegangen sind [1]. Notwendig wird sie also einfach sein; auch unausgedehnt, denn das Ausgedehnte ist teilbar, und das Teilbare nicht einfach. — Es giebt also in unserem Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden, Neigungen in sich vereiniget. Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen? [2]

Wenn aber auch viele dergleichen Substanzen in einem menschlichen Körper zusammen wären, ja wenn wir alle Grundelemente unseres Körpers für Substanzen von dieser Natur halten wollten, so würde die Argumentation sich nicht ändern [3]. Aus vielen verworrenen, mangelhaften und schwankenden Begriffen nebeneinandergesetzt wird ein aufgeklärter, vollständiger und bestimmter Begriff nicht hervorgebracht, wo nicht ein Geist hinzukömmt, der sie vergleicht, und durch Nachdenken und Überlegen sich eine vollkommene Erkenntnis aus derselben selbst bildet [4]. Die Bestandteile der denkenden Materie würden also Vorstellungen haben müssen, die ebenso deutlich, ebenso wahr, ebenso vollkommen sind als die Vorstellungen des Ganzen [5]. Dies hieße aber statt eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Not eine unzählige Menge derselben annehmen [6]. Also wird eine unter den denkenden Substanzen, die wir in den menschlichen Körper gesetzt, die vollkommenste unter ihnen sein, und folglich die deutlichsten und aufgeklärtesten Begriffe haben [7].

1) a. a. O. S. 123.
2) S. 123, 4.
3) S. 124.
4) S. 125.
5) S. 125.
6) S. 125.
7) S. 126.

Digitized by Google

Dieſe einfache Subſtanz, die unausgedehnt iſt, Vorſtellungsvermögen beſitzt, die vollkommenſte unter den denkenden Subſtanzen iſt, die in mir wohnen, und alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit u. ſ. w. in ſich faſſet, iſt meine Seele [1].

In Ausdehnung und Bewegung läßt ſich alles auflöſen, was dem Zuſammengeſetzten zukommen kann; die Ausdehnung iſt der Stoff und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entſpringen [2]. Wahrnehmen, vergleichen, ſchließen, begehren, wollen, Luſt und Unluſt empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verſchiedene Beſtandheit, einen anderen Grundſtoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundweſen muß hier vieles vorgeſtellet, das Außereinanderſeiende zuſammenbegriffen, das Mannigfaltige gegeneinandergehalten und das Verſchiedene in Vergleichung gebracht werden [3].

Ausdehnung und Bewegung ſind Vorſtellungen des denkenden Weſens von dem, was außer ihm wirklich iſt [4]. Wir mögen die zuverläſſigſten Gründe haben, verſichert zu ſein, daß die Dinge außer uns nicht anders ſind, als ſie uns ohne Hindernis erſcheinen: ſo gehet doch dieſem ohngeachtet allezeit die Vorſtellung ſelbſt voran, und die Verſicherung, daß ihr Gegenſtand wirklich iſt, folget nachher. Dies iſt nicht anders möglich, da wir vom Daſein der Dinge außer uns nicht anders als durch ihre Eindrücke benachrichtiget werden können [5]. In der Reihe unſerer Erkenntnis gehet alſo allezeit das denkende Weſen voran und das ausgedehnte Weſen folget; wir erfahren zuerſt, daß Begriffe und folglich ein begreifendes Weſen wirklich ſein, und von ihnen ſchließen wir auf das wirkliche Daſein des Körpers und ſeine Eigenſchaften [6]. Wir können uns von dieſer Wahrheit auch da-

1) a. a. O. S. 126.
2) S. 127.
3) S. 127, 8.
4) S. 129.
5) S. 129.
6) S. 129, 30.

Digitized by Google

durch überzeugen, weil der Körper, wie wir vorhin gesehen, ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst ohne Zusammenhalten des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen keine Bewegung sein würde [1].

Nachträge aus dem Anhang.

Zu den Eigenschaften, welche von der Zusammensetzung und Anordnung der Teile herrühren, den Bestandteilen nicht notwendig zukommen, rechnet er Figur, Größe, Ordnung, Harmonie, die elastische Kraft, die Kraft des Schießpulvers u. dgl. [2].

Viele geringere Grade zusammen machen keinen stärkeren Grad aus [3]; wenn dies geschehen soll, so müssen die Wirkungen der Menge in eine konzentriert werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen [4]. Es folget hieraus sehr natürlich, daß alle dunklen Begriffe der nebeneinanderseienden Atome zusammen keinen deutlichen, ja nicht einmal einen minder dunklen Begriff ausmachen können, wenn sie nicht in einem Subjekt konzentriert, von eben demselben einfachen Wesen gesammelt und gleichsam übersehen werden [5].

Drittes Gespräch.

Widerlegung des zweiten Einwands (s. S. 95, 6).

Wir wollen diesen Satz, daß uns Gott nicht zum ewigen Elend bestimmt, zum Maßstab für die Gewißheit unserer Erkenntnis annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein von dem Willen des Allerhöchsten abhängen. Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge läßt sich in diesem Falle nichts mit Gewißheit schließen: denn aus diesem folgen nur diejenigen Sätze, die an und für sich unveränderlich sind, und also von der Erkenntnis des Allerhöchsten, nicht von seinem Gutfinden abhängen. Zu den göttlichen Voll-

---

1) a. a. O. S. 130.
2) S. 213.
3) S. 215.
4) S. 216.
5) S. 216.

Digitized by Google

kommenheiten müssen wir uns in dergleichen Untersuchungen wenden und zu erforschen suchen, was mit denselben übereinstimmt, und was ihnen widerspricht; wovon wir überzeugt sind, daß es denselben nicht gemäß sei, das können wir verwerfen und für so unmöglich halten, als wenn es mit der Natur und dem Wesen des untersuchten Dinges selbst stritte [1].

Die Seele ist ein einfaches Wesen, das ohne den Körper seine eigene Beständheit hat, sie ist unvergänglich. — So weit haben uns unsere Begriffe von der Natur der Ausdehnung und der Vorstellung geführt. Aber nunmehro entstehen Zweifel über das zukünftige Schicksal des menschlichen Geistes, das insoweit einzig und allein von dem Willen und dem Gutfinden des Allerhöchsten abhängt [2]. Wir können hierbei nicht mehr verlangen, als die Vergewisserung, daß unsere Besorgnis, unsere Seele möchte nach dem Tod, weil ohne Leib, alles klaren Bewußtseins beraubt sein, den Absichten Gottes zuwiderlaufe, und von demselben ebenso wenig als das ewige Elend seiner Geschöpfe hat beliebt werden können, — wenn wir nicht eine Überzeugung verlangen, die der Natur der untersuchten Sache zuwiderläuft [3].

Alle endlichen Geister haben anerschaffene Fähigkeiten, die sich durch Übung entwickeln und vollkommener machen [4]. Wir erwerben alle dieselben Vollkommenheiten, und der Unterschied bestehet nur in dem Mehr oder Weniger [5]. Die fehlerhafte Anwendung macht den Menschen unvollkommen und elend; allein die Ausübung des ursprünglich guten Triebes befördert gleichwohl, wider seinen Dank und Willen, den Endzweck seines Daseins. Noch hat kein Mensch in dem wohlthätigen Umgang mit seinen Nebenmenschen gelebt, der nicht den Erdboden vollkommener verlassen, als er ihn betreten hat [6].

Das kleinste Sonnenstäublein kann in der Natur der Dinge

---

1) a. a. O. S. 134, 35.
2) S. 135.
3) S. 136, 37.
4) S. 140.
5) S. 141.
6) S. 142.

Digitized by Google

ohne wunderthätige Zernichtung nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten (die entwickelten Fähigkeiten) sollten auf ewig verschwinden [1]?

Die zusammengesetzten Dinge sind in dem großen Entwurf dieses Weltalls nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht worden: denn sie sind leblos und ihres Daseins unbewußt, auch an und für sich keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ihres Daseins ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Teile der Schöpfung zu suchen: das Leblose dient dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen und gewährt ihm nicht nur sinnliches Gefühl von mannigfaltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit oder wenigstens den Stoff zu allen diesen Begriffen, die sich das denkende Wesen hernach vermöge seiner inneren Thätigkeit selbst bildet. Im Zusammengesetzten finden wir nichts für sich Bestehendes, nichts, das fortdauere und von einiger Beständigkeit sei, so daß man in dem zweiten Augenblick sagen könne, es sei noch das vorige [2]. Ist nun das Zusammengesetzte an sich selbst keines Fortdauerns fähig: wie viel weniger wird es ihre Vollkommenheit sein, die ihnen, wie wir gesehen, niemals an und für sich selbst, sondern nur in Beziehung auf das Empfindende und Denkende in der Schöpfung zugeschrieben werden kann [3].

Der lebende Teil der Schöpfung enthält zwei Klassen, sinnlich empfindende und denkende Naturen. Beide haben dieses gemein, daß sie von fortdauerndem Wesen sind, eine innere für sich bestehende Vollkommenheit besitzen und genießen können [4]. Die Tiere sind ihrerseits auch fähig, diese Wohlthaten (daß die leblosen Dinge um ihrentwillen da sind) zu genießen, Lust und Unlust, Angenehmes und Widriges, Verlangen und Abscheu, Wohlsein und Unglückseligkeit zu fühlen und dadurch innerlich vollkommen oder unvollkommen zu werden [5]. Hingegen bemerken wir

1) a. a. O. S. 143.
2) S. 144.
3) S. 145, 6.
4) S. 146.
5) S. 147.

Digitized by Google

bei ihnen, so wie wir sie auf dem Erdboden vor uns sehen, keinen beständigen Fortgang zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit [1]. Auch bei den Haustieren ist ein gewisser Grad der Fähigkeit, den sie erreichen, ihr letztes Ziel, sie streben von selbst nie weiter, werden nie von innen angetrieben, höhere Dinge zu beginnen [2]. Das geistige Wesen, das die Tiere belebt, ist von unendlicher Dauer und fähret auch in Ewigkeit fort, die Absichten Gottes in der Reihe und Stufenfolge zu erfüllen, die ihm in dem allgemeinen Plane angewiesen worden [3]. Ob diese tierischen, bloß sinnlich empfindenden Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen, und, von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden, läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen, wiewohl ich sehr geneigt bin, es zu glauben [4].

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem großen Weltall, insbesondere der Mensch auf diesem Erdboden, die vornehmste Stelle ein [5]. Wollt ihr seine Bestimmung hienieden wissen, so sehet nur, was er hienieden verrichtet. — Grundzug ist die Bestrebung und die Fähigkeit, sich vollkommener zu machen [6]. Entwickelt werden Sinne, Einbildungskraft und Erinnerungsvermögen, Verstand, Vernunft, Witz, Scharfsinnigkeit, Geschmack am Schönen, Bewunderung für das Erhabene, Gesellschaft mit seinesgleichen, um sich wechselweise die Mittel zur Glückseligkeit zu erleichtern. Er erlangt dabei Pflichten, Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, die ihn in die Klasse moralischer Naturen erheben. Die Familienliebe wird erweitert in Liebe zum Vaterland, zum ganzen menschlichen Geschlecht [7]. Erlanget er nun wahre Begriffe von Gott, so tritt er in Gemeinschaft mit dem Schöpfer, erkennet das Verhältnis, in welchem er und alles mit diesem Urheber und Erhalter des Ganzen steht. — Die große Ordnung von

1) a. a. O. S. 147, 8.
2) S. 148, 9.
3) S. 150.
4) S. 150.
5) S. 150, 1.
6) S. 151.
7) S. 152.

Digitized by Google

Ursachen und Wirkungen in der Natur, wird ihm nunmehr auch zu einer Ordnung von Mitteln und Absichten [1]. Diesem liebreichen Vater und Erzieher, diesem gnädigen Regenten der Welt heiliget er zugleich alle Tugenden seines Herzens, — da er durch sie allein dem Allgütigen wohlgefallen kann [2]. Die Tugend allein führet zur Glückseligkeit, und wir können dem Schöpfer nicht anders wohlgefallen, als wenn wir nach unserer wahren Glückseligkeit streben [3]. Zwar treffen alle Züge dieses Gemäldes nicht den Menschen überhaupt, — aber genug, daß sie alle zu derselben Klasse gehören, und ihr Unterschied nur in dem Mehr oder Weniger bestehet [4].

Erschaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche sich nichts gedenken ließe. — Das Ziel ihres Bestrebens bestehet, wie das Wesen der Zeit, in der Fortschreitung. Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmählich seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung bestehet die Glückseligkeit der Geister; aber der Weg zu denselben ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurückgeleget werden [5]. Wir können also mit gutem Grunde annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit sei die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung. Wir können sagen, dieses unermeßliche Weltgebäude sei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gäbe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen [6]. Als letzter Endzweck der Schöpfung können die vernünftigen Geister keiner anderen Absicht nachgesetzt und deswegen im Fortgange oder Besitze ihrer Vollkommenheiten vorsätzlich gestört werden [7]. Nein! nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit

---

1) a. a. O. S. 153, 4.
2) S. 154.
3) S. 154.
4) S. 155, 6.
5) S. 156, 7.
6) S. 158.
7) S. 159.

Digitized by Google

eingegeben [1]. So werden wir in jenem Leben unter Gottes Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt [2].

Der Begriff einer bevorstehenden Zernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, daß wir ihn mit seinen nächsten Folgen nicht zusammenreimen können, und wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen [3]. Leugnet man die Unsterblichkeit, so müßte die Liebe zum Leben schlechterdings von nichts überwunden werden können [4]. Denn das Leben ist, nach den Gedanken dieser Sophisten, in Vergleichung mit allen anderen Gütern unendlich groß [5]. Wer ohne Glauben an die Unsterblichkeit aufopfernde Thaten vollbracht hat, den hat gewiß das Herz und nicht der Verstand dahin gebracht, sie haben, ohne es zu wissen, durch diese That ihre eigenen Grundsätze verleugnet [6]. Sobald wir mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf, ein bloßes Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut, wonach wir streben können, das um sein selbst willen gesucht, geliebt und verlangt wird [7]. Jedem moralischen Wesen kömmt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, d. h. sein Dasein, nur fristen kann. — Dies führt zur völligen Zerrüttung in der sittlichen Welt [8]. Eine Meinung, die uns durch die bindigsten Folgerungen auf so übel zusammenhängende und unstatthafte Begriffe führt, kann sie vor dem Throne der Wahrheit genehmiget werden? [9]

Eine Obliegenheit, die Todesstrafe zu leiden, gäbe es dann

1) a. a. O. S. 159.
2) S. 160.
3) S. 161.
4) S. 162.
5) S. 162.
6) S. 163.
7) S. 164.
8) S. 165.
9) S. 167.

Digitized by Google

nicht; der abscheulichste Verbrecher — wäre befugt das Vaterland, das seinen Untergang will, zugrunde zu richten [1].

Eine andere unglückselige Folge von dieser Meinung (der Nichtunsterblichkeit) ist, daß ihre Anhänger auch endlich genötiget sind, die Vorsehung Gottes zu leugnen [2]. In den Begebenheiten dieser Welt widerspricht manches seiner Güte, manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden [3]. Die Trostgründe hierwider haben nur alsdann ein Gewicht, wann mit diesem Leben nicht nur alles für uns aus ist, wann sich die Hoffnungen vor uns hin ins Unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja es muß für unsere Glückseligkeit weit wichtiger sein, wenn wir hienieden mit dem Unglück ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glück und Überfluß vergessen [4]. Soll jener Gewaltthäter, jener Beleidiger der göttlichen und menschlichen Rechte, dahinfahren, ohne jemals aus der blinden Versteckheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden [5]? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen ist, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen als gegen den Verfolgten [6].

Über Ort, Beschäftigung, Art der Belohnung und Bestrafung im künftigen Leben läßt sich dichten, aber nichts wissenschaftlich behaupten. Ich begnüge mich mit der Überzeugung, daß ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, daß seine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben, so wie in diesem, über mich walte, und daß meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe: diese sind Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkenntnis Gottes, Beförderung seiner Absichten und Ergebung in seinen heiligen Willen [7].

1) a. a. O. S. 171.
2) S. 172.
3) S. 173.
4) S. 175.
5) S. 176.
6) S. 176.
7) S. 180, 1, 2.

Digitized by Google

Aus dem Anhang gehört hierher: das Recht des Vaterlandes, das Opfer des Lebens von einem Teil seiner Bürger zur Erhaltung des Ganzen zu fordern, setzt aufseiten des Bürgers die Pflicht voraus, sich dem Wohl des Ganzen aufzuopfern; diese Pflicht ist der Natur nicht gemäß, wenn die Seele nicht unsterblich ist [1].

27.

Kants Kritik der theoretischen Beweise für Unsterblichkeit und seine praktische Postulierung derselben [2].

Über Kants Einwendungen gegen die theoretischen Beweise für Unsterblichkeit ist es schwer mit seinen eigenen Worten zu berichten. In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft lautet die Hauptstelle [3]: „Die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht (nach S. 276 begleitet das Ich alle Begriffe) — —, diese Apperception ist etwas Reales, und die Einheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raume nichts Reales, was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner (als bloß denkenden Subjektes) Beschaffenheit aus Gründen des Materialismus. Weil aber mein Dasein in dem ersten Satz (dem Satz: ich denke, S. 284) als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt: ein jedes denkende Wesen existiert (welches zugleich absolute Notwendigkeit, und also zu viel von ihnen sagen würde), sondern nur ich exi-

1) a. a. O. S. 220.
2) W. W. v. Hartenstein, 1867.
3) a. a. O. Bd. III, S. 285.

Digitized by Google

ſtiere denkend, ſo iſt er empiriſch und enthält die Beſtimmbarkeit meines Daſeins bloß in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hierzu zuerſt etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, ſofern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anſchauung gegeben iſt (nach S. 281 haben wir in der inneren Anſchauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewußtſein meines Denkens), ſo iſt die Art, wie ich exiſtiere, ob als Subſtanz oder als Accidens, durch dieſes einfache Selbſtbewußtſein gar nicht zu beſtimmen möglich. Alſo wenn der Materialismus zur Erklärungsart meines Daſeins untauglich iſt, ſo iſt der Spiritualismus zu derſelben ebenſowohl unzureichend, und die Schlußfolge iſt, daß wir auf keine Art, welche es auch ſei, von der Beſchaffenheit unſerer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeſonderten Exiſtenz betrifft, irgendetwas erkennen können." Den Sinn dieſes Paſſus drückt Kant ſpäter ſo aus [1]: „Der dialektiſche Schein der rationalen Pſychologie beruht auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt."

Kant giebt alſo zu, daß bei all unſerem Denken etwas Einheitliches iſt, wie es Plotin (ſ. o.) anſchaulich auseinandergeſetzt hat, den Spuren von Plato und Ariſtoteles folgend. Nach Plato [2] wäre es befremdlich, wenn viele Sinnesempfindungen in uns wie in hölzernen Pferden drein ſitzen, aber nicht in eine Idee, man heiße ſie Seele oder ſonſtwie, zuſammenſtrebten, mit der wir durch dieſe als Werkzeuge das Wahrnehmbare wahrnehmen. Die Vergleichung der Sinneswahrnehmungen unter einander und von einander ſetze etwas Einheitliches, von den Sinnen noch Unterſchiedenes voraus. Nach Ariſtoteles [3] muß, wenn geurteilt wird, Süß iſt verſchieden von Weiß, einem beides klar ſein. Denn ſonſt wäre auch, wenn ich das eine, du das andere empfändeſt, ſchon klar, daß ſie verſchieden von einander ſeien. Es muß ein und das Nämliche das Urteil ausſprechen, daß es verſchieden iſt,

1) a. a. O. S. 289.
2) Theaetetus 184 D, 185 A sqq.
3) De an. III, c. 2, 426 b, 11 sqq.

Digitized by Google

und wie ein und dasselbe es ausspricht, so denkt und empfindet es auch ein und dasselbe. Es muß aber auch die Zeit, in welcher die Unterscheidung statt hat, nicht verschieden, sondern dieselbe sein. Wenn ich jetzt urteile, es ist verschieden, so heißt das zugleich, es ist jetzt verschieden. Sehr ausgeführt hat den Gedanken zuletzt Lotze [1]: „Jede Vergleichung zweier Vorstellungen, die damit endet, ihre Inhalte gleich oder ungleich zu finden, setzt die völlig unteilbare Einheit dessen voraus, was diese Thätigkeit der Vergleichung ausführt: schlechthin dasselbe muß es gewesen sein, was zuerst die Vorstellung des a faßt, dann die des b, und was zugleich sich der Art und Weite der Differenz bewußt wird, die zwischen beiden besteht. Und dann werden die verschiedenen Akte solcher Vergleichung und Beziehung wieder zu Gliedern, deren gegenseitiges Verhältnis eine neue Thätigkeit des Vergleichens zum Bewußtsein bringt; so baut sich die ganze Gedankenwelt unseres Inneren auf, nicht als bloßes Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen mannigfacher Vorstellungen, sondern überall von dieser einheitlichen, beziehenden Thätigkeit durchzogen, die diese einzelnen Glieder zusammenhält und ordnet. Dies ist es nun, was wir unter der Einheit des Bewußtseins verstehen, und als den hinreichenden Rechtsgrund für die Annahme einer unteilbaren Seele ansehen" [2]. Kant würde mit Ausnahme der letzten Worte das alles zugeben; denn bei ihm sind die Verstandesbegriffe, durch welche überhaupt Verknüpfung in das Mannigfaltige der Vorstellungen kommt, selbst Arten der Einheit des Ich denke, der transcendentalen Apperception. Er gesteht in der obigen Stelle zu, daß eine materialistische Auffassung des denkenden Subjektes darum nicht möglich ist; denn das Ich ist einfach, im Raum ist nichts einfaches Reales, also ist das Ich nicht räumlich, und also auch nichts Materielles. Aber er will nicht einräumen, daß mit der Widerlegung des Materialismus schon der Spiritualismus gesetzt sei im Sinne einer reinen Intelligenz, d. h. eines aus sich thätigen Denkens. Denn man kann nach ihm nicht behaupten: ein Wesen, welches irgendeinmal denkt, muß eben darum mit

1) Metaphysik 1879, S. 477, 8.
2) S. 477.

Digitized by Google

Notwendigkeit, also auch zu aller Zeit, existieren, als ob man beweisen könnte, daß Denken überhaupt nur vorkommen könne in einem ewig existierenden Wesen. Darin, daß ich jetzt denke und insofern auch existiere, liegt immer eine ganz bestimmte Weise des Seins noch mit, die Zeit, und mit ihren näheren besonderen Bestimmungen; da uns aber die Zeit immer nur als erfüllt gegeben ist, so kommt dadurch die Wahrnehmung herein, also eine sinnliche Bestimmung, durch welche man bei Behauptung der Unsterblichkeit die Seele gerade nicht bedingt haben will. Kant hat ganz recht, daß der bloße Satz: ich denke, wenn auch durch die Eigentümlichkeit des Denkens eine materialistische Erklärung ausgeschlossen ist, noch nicht eine rein spiritualistische, sei es platonische, sei es descartessche, Auffassung begründen kann; denn das Ich denke könnte eben trotz seiner Einfachheit doch sinnlich bedingt sein. Freilich, warum er die eventuell leibliche Bedingtheit des Ich als denkenden Subjekts so ausdrückt, als ob ebendamit die Seele als Accidens existiere, ist nicht wohl einzusehen. Daß er dem Ich als Ich denke die Substanzialität überhaupt abspricht, weil darin gar nichts Beharrliches gegeben sei (S. 281), ist gleichfalls befremdlich; denn das Beharrliche ist eben das formale Ich, und daß bei näherer Analyse dem Denken eine solche einheitliche Macht beigelegt werden muß, wie sie Kant selbst aufs stärkste schildert, legt nahe genug, daß wir in ihm ein Einheitliches und zugleich Thätiges haben, was nicht aus anderem abgeleitet werden kann, also eine Substanz im aristotelischen sowohl (Substanz ist, was nur als Subjekt gedacht werden kann), als im leibnizischen Sinne (Substanz ist, was des Thuns und Leidens fähig ist). Ebenso ist nicht verständlich die Einwendung gegen Mendelssohn, man könne der Seele so wenig wie irgendeinem Existierenden intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen, welcher durch alle unendlich realen kleinen Grade abnehmen, und so die vorgebliche Substanz — obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche Nachlassung ihrer Kräfte (mithin der Elanguescenz) in nichts verwandelt werden könne; denn selbst das Bewußtsein habe jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden könne, folglich auch das Ver-

Digitized by Google

mögen sich seiner selbst bewußt zu sein, und so alle übrigen Vermögen [1], — denn daß eine Substanz in nichts verwandelt werden könne, hat Mendelssohn gerade geleugnet. Triftig ist natürlich der Einwand von Kant, wenn damit bloß gesagt sein soll, das Denken als bedingt könne einen bestimmten Grad der Bedingung nötig haben, um noch als Denken sich geltend zu machen, es bleibe daher eine offene Frage, ob es diesen bestimmten Grad immer finden werde; es findet ihn im gegenwärtigen Leben oft genug nicht (Schlaf, Ohnmacht).

Auffallen könnte auf den ersten Blick auch, daß bei Kant gar nicht die Argumentation für die Eigentümlichkeit der Seele berücksichtigt wird, welche die Beweise für die Unsterblichkeit so ausgedrückt hatten, das Bewußtsein sei verschieden von den körperlichen Zuständen, und vieles in ihm überrage zugleich die bloße Empfindung. Das hängt damit zusammen, daß nach Kant „das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig (mit dem denkenden Wesen) nicht sein dürfte“ [2]. Ich hole hier etwas weiter aus, da zugleich damit eine vielleicht willkommene Ergänzung der früheren Betrachtungen geliefert wird. Das Mittelalter dachte sich von Aristoteles her, daß die Auffassungen der Sinnesdinge im ganzen treue geistige Bilder ihrer Eigenschaften seien, daß, wie ein Stück Eis etwa ein glatter Würfel sei, auch wenn es niemand sähe, so es auch an sich selbst kalt und weiß wäre. Dem gegenüber kamen Galilei, Descartes, Hobbes (einen Gedanken Demokrits aufnehmend) ziemlich gleichzeitig auf die Lehre, daß nur Ausdehnung und Bewegung den äußeren Körpern an sich, objektiv, zukomme, dagegen Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Temperatur durch unsere Organisation bedingt und subjektiv seien. Dasselbe Wasser erscheint oft gleichzeitig der einen Hand warm, der anderen kalt; es schien aber unmöglich, daß es an sich selbst zugleich warm und kalt sei. Ein Schlag auf das Auge läßt Lichterscheinungen in demselben entstehen; es war also möglich zu denken, daß die objektive Ursache der Lichtempfindung in uns überhaupt bloß Be-

1) a. a. O. S 282.
2) S. 289.

Digitized by Google

wegungen seien, welche unser Auge erregen. Der Ton einer Klapper ist augenscheinlich objektiv nichts als bewegte Luft, für die Auffassung unseres Ohres ist er aber nicht dies, sondern eben ein Ton. Daraus schlossen diese Männer, daß bei allen Sinnesempfindungen die objektive Ursache bloß gewisse Bewegungen feinster Körperteilchen seien, daß bei mehreren Sinnen sie aber nicht als diese, sondern in anderer Form von den empfindenden Wesen aufgefaßt würden. Diese Lehre ist nachher durch Locke als die Unterscheidung der primären (objektiven) und sekundären (subjektiven) Qualitäten weit verbreitet worden, und ist noch heute die Grundlage der Naturwissenschaft, in der sie sich immer mehr bestätigt hat. Das Eigentümliche von Kant ist nun, daß er nicht bloß die sekundären Qualitäten für subjektiv hält, sondern auch die primären; die Dinge, welche wir als Ursache unserer bestimmten Empfindungen annehmen zu müssen glauben, sind nicht an sich in einem Raum, undurchdringlich, mit Gestalt begabt, örtlich bewegt u. s. w., sondern sie sind das nur in unserer Vorstellung von ihnen. Sein Grund war, daß Raum und Zeit aprioriſche Vorstellungen seien, d. h. schlechthin allgemein und notwendig: das schlechthin Allgemeine und Notwendige könne aber nicht aus Erfahrung sein, denn Erfahrung gäbe nur komparative Allgemeinheit durch Induktion, nie ausnahmslose, und zeige wohl die Wirklichkeit an, aber nie die Notwendigkeit, nie die Undenkbarkeit des Gegenteils. Nach Kant haben wir nun kein Recht, Bedingungen, die unserer Auffassung der Dinge anhaften, zu Bestimmungen der Dinge zu machen, wie sie unabhängig von dieser Auffassung an sich sein mögen. Man hat gegen die Folgerung wiederholt eingewendet, es könnten gewisse Vorstellungen sehr wohl apriori sein, und doch auch den Dingen an sich selbst zukommen; bei der Zahl muß es Kant selbst stets so gedacht haben, denn eigentlich, da er die Zahl mit der Zeit in Verbindung bringt, müßte er auch nicht bloß Vielheit, sondern auch Einheit den Dingen an sich absprechen; ebenso Kausalität. Es liegt also in dem Argument Kants etwas Undurchführbares. Da nun aber einmal nach Kant alle sinnlichen Prädikate der Dinge bloß subjektiv sind, so ergiebt sich, daß wir davon, wie sie an sich selbst sind, nichts wissen; wir erkennen nur Erscheinungen, d. h. Dinge

Digitized by Google

nach den Bedingungen unserer Auffassung, nicht Dinge an sich. Ein positiver Ersatz für diese Lücke in unserer Erkenntnis der Sinnesdinge bietet sich nach Kant nicht; alle Verstandesbegriffe, welche zur Empfindung hinzukommen, sind bloß Formalbegriffe zur Verknüpfung sinnlicher Anschauungen, sagen über ihr eigenes Wesen nichts aus. Es blieb daher die Möglichkeit, auf welche S. 289 hindeutet, daß das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zugrunde liegt, vielleicht nicht so ungleichartig mit dem denkenden Subjekt sein dürfte, aber mehr als logische Möglichkeit, ein Gedanke ohne inneren Widerspruch, sollte das nach Kant nicht sein. Auf diese Weise fiel jedoch bei der Seele ihre frühere Unterscheidung vom Körper wegen offenbar anderer Merkmale weg, und es übt auch auf Kant das Bewußtsein der über die Empfindung hinausgehenden Inhalte des Denkens (Verstand mit seinen Kategorieen, Vernunft mit ihren Ideen) keinen besonderen Eindruck in seinen theoretischen, auf Erkenntnis dessen, was ist, durch Empfindung und Denken gerichteten Bestrebungen. Nötig wäre das eigentlich nicht gewesen; denn wenn einmal den äußeren Dingen gleichfalls vielleicht Geist zugrunde liegt, ähnlich unserem Geist, so wird man eben von den Körpern, als Dingen an sich, ähnlich urteilen, wie man früher vom Geiste geurteilt hat, also ihnen, was ja auch Kant der Materie als Erscheinung zugesteht, Unvergänglichkeit der Substanz zusprechen, und da man bei unserem Geist nun noch seine besondere Natur als Ich oder transcendentale Apperception, Verstand und Vernunft kennt, gewiß von ihm nicht weniger aussagen.

So recht also Kant hat, wenn seine Kritik nichts weiter enthalten soll, als daß man aus dem Ich denke nicht sofort eine reine, in alle Ewigkeit aus sich allein thätige Intelligenz erschließen kann, so scheint mir anderseits irgendetwas Wesentliches von unserer eigenen, bei Gelegenheit Platos vorgetragenen Ansicht nicht durch seine Kritik berührt zu werden.

In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant in dem betreffenden Abschnitt die Möglichkeit, daß die Materie als Ding an sich Geist sei, sehr ausgemalt. „Es könnte wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vor-

Digitized by Google

stellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas — könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen u. s. w., sondern bloß von Raum und dessen Bestimmungen bekommen" [1]. „Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der äußeren Erscheinung anschauen können. — Ebendasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, würde innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sein, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt" [2]. Daneben betont er sehr, wenn man auch einräumen könne, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transcendentalen Verstande außer uns sein möge, die Ursache sei, dieses doch nicht der Gegenstand wäre, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen, denn diese seien lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein, ebenso wie das Bewußtsein unserer eigenen Gedanken, beruhe [3]. Nur eine Ankündigung sieht er in der Empfindung, daß etwas unabhängig von Einbildung und Denken da ist. Wahrnehmung oder Empfindung kann durch keine Einbildungskraft gedichtet oder hervorgebracht werden [4]. Das Reale der Anschauung kann man gar nicht a priori erdenken. — Der Stoff aller Gegenstände unserer Anschauung ist wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben [5]. Ohne Wahrnehmung ist selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich [6]. Ist Empfindung einmal gegeben, — — so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedacht werden, der außer der Einbildung im

1) a. a. O. S. 592.
2) S. 593.
3) S. 600.
4) S. 601.
5) S. 602.
6) S. 603.

Digitized by Google

Raum oder der Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist unzweifelhaft gewiß, man mag nun die Empfindungen Lust und Schmerz oder auch die äußeren, als Farben, Wärme u. s. w. nehmen. — — Wahrnehmung ist die Vorstellung einer Wirklichkeit, sowie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins [1]. Wenn nun trotzdem Körper und Materie nur Vorstellungsarten in uns sind, so ist damit klar gezeigt, sagt Kant [2], daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnähme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als Erscheinungen in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben.

Man dürfte, meine ich, wohl erwarten, daß, wenn von Geistern, unabhängig von uns, (intelligible) Einwirkungen auf uns geschehend gedacht werden, die wir nach Gesetzen unserer sinnlich-geistigen Seite in Raum = Zeit = Licht = Wärme = Vorstellungen verwandeln, und deren Mannigfaltigkeit wir mit den Verstandesbegriffen zur Einheit verknüpfen, Verstandesbegriffen, bei welchen nach Kant der Grund ihrer Möglichkeit die Apperception, das Ich denke, ist — denn das Selbstbewußtsein ist überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist [3] —: man sollte meinen, daß man hier eine leidende und zugleich dabei und noch darüber hinaus thätige Einheit, also eine Substanz im hergebrachten Sinne der Philosophie habe. Aber anders Kant. Er fährt gleich fort [4]: „Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst, seinen Eigenschaften nach, nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwaigen transcendentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen; denn dieses ist mir ebensowohl als jenes unbekannt." Freilich die Nichtbedingtheit unseres effektiven Denkens durch äußere Einwirkung (Wahrnehmung) kann man daraus nicht sofort behaupten, aber etwas, und etwas Er-

1) a. a. O. S. 601.
2) S. 606.
3) S. 617.
4) S. 606.

Digitized by Google

kleckliches, dünkt mir, würde der Schluß, wie ich ihn vorgeschlagen habe, immerhin enthalten.

Sehr hat in der ersten Bearbeitung Kant die Seele oder, wie er gern sagt, das Ich, heruntergesetzt, trotzdem er es zugleich zum Grund der Möglichkeit der Kategorieen gemacht hat. Er schreibt: in dem, was wir Seele nennen, ist alles in kontinuierlichem Flusse und nichts Bleibendes, außer etwa — — das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt hat [1]. Das Ich ist die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) begleiten kann [2]. Er lehrt ausdrücklich [3]: „Die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten: obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem anderen Zustande selbst der Umwandlung des Subjekts doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten, und so auch dem folgenden überliefern könnte." Dagegen hat Lotze [4] an seine Ausführungen S. 477 erinnernd bemerkt [5]: „Nicht deswegen glauben wir an die Einheit der Seele, weil sie sich als Einheit vorkommt, sondern deswegen, weil sie sich überhaupt etwie vorkommt oder erscheinen kann. Die einfache Thatsache, daß sie sich selbst als Subjekt mit irgendeinem Prädikat verbindet, beweist uns die Einheit dessen, was diese Beziehung ausführt; und geschähe es, daß die Seele sich selbst als eine Vielheit vorkäme, so würden wir aus demselben Grunde schließen, daß sie hierin sich unstreitig irre, wenn sie diesen Inhalt ihrer Erscheinung für Wahrheit nehmen wolle: jedes Urteil, gleichviel was es aussagen möge, bezeugt dadurch allein, daß es

1) a. a. O. S. 605.
2) S. 606.
3) S. 595.
4) Metaphysik 1879.
5) S. 482.

Digitized by Google

gefällt wird, die unteilbare Einheit des Subjektes, welches es ausspricht." Was Lotze dann [1] von der wunderlichen Anmerkung Kants mit den elastischen Kugeln [2] urteilt, daß die Persönlichkeit in diesem Fall immer dieselbe bliebe, nur eine seltsame Seelenwanderung von ihr behauptet würde, gilt auch bezüglich des Textes, zu welchem die Anmerkung gemacht ist. Ein Ich, welches nicht bloß alle Anschauungen und Begriffe begleitet, sondern intelligible Eindrücke oder irgendwie als gegeben zu bezeichnenden Stoff mit Farben, Tönen, räumlichen, zeitlichen, Zahlbestimmungen ausstattet, das so Ausgestattete mit Begriffen von Ursache, Substanz durchdringt, zu dieser Verstandesauffassung noch Prinzipien (Vernunfteinheiten des Unbedingten) sucht, ist nichts leer Formales.

Kant hat ausdrücklich hervorgehoben bei seiner Kritik, daß er nicht die Unsterblichkeit leugne, sondern nur die theoretischen Beweise derselben, daß er durch den Nachweis, man habe kein Wissen über die Erfahrung hinaus einer anderen Auffassung der Sache, die für das Leben ungleich wichtiger sei, freie Bahn mache. Diese andere Auffassung bietet die Kritik der praktischen Vernunft. Die Hauptgedanken, welche zu dieser Auffassung hinführen, und welche sie selbst dann enthalten, sind:

Die praktische Vernunft hat es zu thun mit Bestimmungsgründen des Willens [3]. Wille selbst ist ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen [4]. Praktische Gesetze sind Grundsätze, welche als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden [5]. Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Be-

1) a. a. O. S. 484.
2) S. 595 Kant.
3) W. W. v. Hartenstein, Bd. V, S. 15.
4) S. 15.
5) S. 19.

Digitized by Google

dingungen, dazu uns jene hinweist, acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus den letzteren [1]. Als nicht empirisch kann ein praktisches Gesetz nicht auf Empfindung, also nicht auf die Materie der Handlung sich gründen, es muß rein formal sein [2]. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft lautet demnach: Handle so, daß die Maxime deines Willens (der Grundsatz, nach dem du für deine Person geneigt wärest zu handeln [3]) jeder Zeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne [4]. Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört, so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach den Gesetzen der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. — Der Wille, dem bloß die gesetzgebende Form der Maxime zum Gesetz dienen kann, ist ein freier Wille [5]. Das moralische Gesetz ist ein kategorischer Imperativ, weil das Gesetz unbedingt gebietet [6]. Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln kann [7], aber es ist kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt [8]. Moralität ist es, wenn das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimmt [9], Legalität, wenn die Willensbestimmung zwar dem moralischen Gesetz gemäß geschieht, aber aus einer anderen Triebfeder als um des Gesetzes willen [10]. Achtung für das mo-

1) a. a. O. S. 31.
2) S. 28.
3) S. 19.
4) S. 32.
5) S. 30.
6) S. 34.
7) S. 33.
8) S. 33.
9) S. 76.
10) S. 76.

Digitized by Google

ralische Gesetz ist die einzig moralische Triebfeder [1]. Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwang, der allen (sinnlichen) Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist die Achtung für das Gesetz [2]. Pflicht ist die Handlung, die nach dem moralischen Gesetz geschehen muß [3]. Tugend ist moralische Gesinnung im Kampf (mit den widerstrebenden Neigungen unserer Sinnlichkeit und des bloßen Glückseligkeitstriebes) [4]. Die Wurzel der Pflicht ist die Persönlichkeit, d. h. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört [5]. Praktische Freiheit ist Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetz [6].

Das höchste Gut oder die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft [7] ist nicht die Tugend allein; Tugend ist zwar (als die Würdigkeit glückselig zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was nur wünschenswert scheinen mag, aber zum ganzen und vollendeten Gut vernünftiger endlicher Wesen ist auch Glückseligkeit erfordert. — Denn der Glückseligkeit (Glückseligkeit ist [8] das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet) bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Ver-

1) a. a. O. S. 83.
2) S. 85.
3) S. 85.
4) S. 89.
5) S. 91.
6) S. 98.
7) S. 113.
8) S. 22.

Digitized by Google

such denken, gar nicht zusammen bestehen [1]. Tugend und Glückseligkeit zusammen, hierbei aber Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgeteilt, ist das höchste Gut einer möglichen Welt [2]. Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen [3]. Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Sie muß also ebensowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gesetz, dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen [4]. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt) [5]. In derselben Weise wird das Dasein

1) a. a. O. S. 116.
2) S. 117.
3) S. 119
4) S. 128.
5) S. 128.

Digitized by Google

Gottes postuliert, weil das höchste Gut in der Welt nur möglich ist, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat [1]. Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes. Dieses ist der reine Vernunftglaube [2]. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objektiver Möglichkeit notwendig ist. Die Voraussetzung ist so notwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches auch sie nur gültig ist [3]. Dieser rein praktische Vernunftglaube ist nicht geboten, sondern als freiwillige zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnis unserer Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils — — selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten [4].

Man kann inhaltlich gegen die ganze Begründung der Moral und was damit zusammenhängt bei Kant, sehr viel einwenden. Das Kantische Moralgesetz ist nicht ohne Beziehung auf Erfahrung; Kant hat es in der Anwendung als ein Prinzip der Erhaltung und Förderung der Menschheit gehandhabt, was ohne die Kenntnis der empirischen Grundzüge von Natur und Menschenwelt gar nicht angeht [5]. Daß es andere Menschen außer uns giebt, wird gar nicht a priori gewußt, sondern ist ein Schluß der Analogie: wir haben einen Körper mit einem geistigen Inneren, Wesen außer uns haben einen ebensolchen Körper, also wird auch ein geistiges Innere gleich dem unserigen in ihnen sein. Dieser

1) a. a. O. S. 131.
2) S. 132.
3) S. 150 Anmerkung.
4) S. 152.
5) Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie 1874, S. 64 ff.

Digitized by Google

Analogieschluß ist in dem Sinne, in dem wir ihn jetzt verstehen, sehr allmählich, selbst bei uns, durchgedrungen. Die Voraussetzung, auf der insbesondere die Postulate von Gott und Unsterblichkeit beruhen, daß das vernünftige endliche Wesen nie ohne eine sinnliche Seite und somit nie anders, als mit sinnlichen Bedürfnissen und in eine Natur eingegliedert, könne gedacht werden, hat Kant ohne nochmalige Prüfung aus der Leibniz-Wolffischen Schule beibehalten, sie ist gar nicht denknotwendig und gegen seine eigene Erklärung, wie man Dinge an sich außer Gott anzusetzen habe [1]. Die Wertschätzung, auf welcher sein ganzes Moralgebäude schließlich ruht, ist keine allgemein menschliche und notwendige. Er selbst hatte große Wandlungen gerade in seinen Wertschätzungen durchgemacht. Bis zum Jahre 1763 hat er mit Leibniz-Wolff die absolute Vollkommenheit gesehen in dem Grad der Realität, die respektive in der Zusammenstimmung der Mannigfaltigkeiten zu einer gewissen Regel, und sie als objektive Merkmale der Dinge gefaßt. Unter dem Einfluß der Engländer lehrt er dann, daß Vollkommenheit und Unvollkommenheit gar keine objektiven Merkmale der Dinge sind, sondern daß sie stets nicht bloß ein vorstellendes, sondern ein fühlendes, d. h. der Empfindung von Lust und Unlust aus der Vorstellung eines Gegenstandes fähiges Wesen voraussetzen, und daß alles Begehren durch das Gefühl von Lust und Unlust bestimmt wird. Wahre Tugend wurzelt im Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur. Erst von 1766 an zeigt sich unter dem Einfluß von Rousseau, und nun mit Verwerfung der Engländer, die Wendung, daß in die Freiheit das Charakteristische des Menschen gesetzt und die Trennung in eine niedere sinnliche und in eine höhere geistige Seite gemacht wird. So viel Unterschiede in der schließlichen Ausführung im Vergleich mit Rousseau sind, so hat doch zweierlei Kant von ihm sicher gelernt: erstens, daß der Mensch mehr ein praktisches als ein theoretisches Wesen ist, zweitens, daß ihm theoretische Intelligenz nie mehr eine Dignität

1) Baumann, Zwei Beiträge zum Verständnis Kants, Phil. Monatshefte 1882 V, S. 257 ff.

Digitized by Google

an sich hatte [1]. Er hat diese Sache etwas kurz abgemacht. Diejenigen, welche die Intelligenz für das Gut schlechthin erklären, haben darunter das höhere Denken verstanden, und dieses ohne die praktisch-sittlichen Tugenden gar nicht für erreichbar gehalten. Jene Wendung Kants hängt unzweifelhaft mit einem allgemeinen Zug der Zeit zusammen, welche Kant selbst „spruchreich und thatenleer" nannte, und die sich selbst mehr und mehr so vorkam. Aber solcher Zug wechselt öfter, je nach den besonderen Bedürfnissen einer Epoche; es gab auch Zeiten, die einen Zug nach Wissen hatten, darum war es kaum wohlgethan, im Wissen ausschließlich das Gute zu finden. Es war nicht ohne Grund, daß die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts auf irdische Verbesserung hinwies; darum war es nicht wohlgethan, das irdische Wohlbefinden für das alleinige Gut des Menschen zu erklären. Es ist so eine große Einseitigkeit in der Art, wie Kant die Sittlichkeit ansetzt.

Aber an all diese Einwendungen, die gemacht werden könnten, sollte nur erinnert werden. Wir wollen von ihnen absehen und uns nur die Frage vorlegen: worauf beruht die Unsterblichkeitsannahme bei Kant, auf praktischer oder auf theoretischer Grundlage? Er selbst würde sagen: auf praktischer, ich behaupte: sie beruht auch bei ihm auf theoretischer. Denn wie ist die Sachlage? Die Kritik der reinen Vernunft hatte nach Kant ergeben, daß man über die Seele nichts Bestimmtes behaupten könne, nur die materialistische Annahme war ausgeschlossen, eine andere positive Vorstellung aber nicht gesetzt, weder für noch gegen die Unsterblichkeit theoretisch etwas zu beweisen. Die Seele hat aber, das stand auch von dort aus fest, aprioriſche Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung kommen können, also aus ihrer Natur allein herstammen; sie hat solche sogar schon bei der Auffassung sinnlicher Eindrücke, dann im Verstand, womit sie die Eindrücke zu Erkenntnissen verknüpft, und endlich in Vernunftideen, womit sie über alle Erfahrung hinausgeht, ohne doch die Wirklichkeit des Sogedachten erweisen zu können. Worauf fußt nun Kant in seiner Darlegung der Moral? Letztlich auf der Überzeugung,

1) Die Belege siehe in dem zuletzt angeführten Aufsatze.

Digitized by Google

daß allgemeine und notwendige Gesetze, als a priori, nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft stammen, und nun sieht er hierin eine übersinnliche Welt in den Menschen hereinragen, und die Aussprüche, welche diese Vernunft thut, nötigen zu einer Menge theoretischer Annahmen, welche zum Teil wie Selbstaussagen eines göttlichen Wesens über sich selbst klingen, zum Teil mehr den Ton von Hypothesen an sich tragen, aber solcher, deren man sich nicht entschlagen dürfe. Warum hat er das alles in der theoretischen Vernunft nicht auch so gemacht? Warum hat er die praktische Vernunft nicht nach der Manier der theoretischen behandelt (siehe dort den regulativen Gebrauch der Vernunftideen), also etwa gekehrt: es kommt uns der Gedanke der Heiligkeit, der Gedanke, daß Tugend und Glück einander entsprechen sollten: wir können zwar nicht beweisen, daß das je so sein wird, aber wir empfangen von diesen Ideen einen Ansporn, zu thun, als wäre Fortschritt zur Heiligung (vielleicht sogar ins Unendliche) uns möglich, und als wäre, Glück der Tugend in uns und anderen entsprechend zu machen, ein der Mühe werter Versuch, der unsere Gedanken oft über die Erde hinausführt. Worauf ich ziele, ist dies: man kann nur theoretisch philosophieren, und was Kant geglaubt hat praktisch aufzustellen, das ist alles auch theoretisiert, nur nicht wohl zusammenstimmend mit seinem früheren Theoretisieren, und keineswegs etwa aus sich kräftig. Denn man bedenke nur: wenn Kant nicht den ganzen Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft bei seinen Postulaten der praktischen Vernunft hätte, wenn etwa theoretisch feststünde, daß der menschliche Geist körperlich zu erklären sei oder ein bloßes Gegenbild des Körpers sei, was würde man dann darauf geben, daß unter den Blasen unseres Gehirns auch eine aufstiege, welche sich uns als Unsterblichkeit vorspiegelte? Nicht mehr, als man auf Träume von Wahnsinnigen giebt. Wo daher praktische Postulate, Forderungen des Gemütes u. s. w. über Unsterblichkeit u. s. w. entscheiden wollen, da mögen sie bedenken, daß sie stets im Hintergrund ein tüchtiges Theoretisieren haben müsse, notabene wenn sie noch mit Wissenschaft irgend zusammenhängen wollen.

Unser Facit ist: Kants theoretische Behandlung der Unsterb-

Digitized by Google

lichkeit hat nichts, was uns nötigte, unsere Positionen abzuändern; seine praktisch moralische Behandlung hat keinen eigenen Wert, sondern ist abhängig von den theoretischen Auffassungen, wie er teils sie in der Kritik der reinen Vernunft gegeben, teils in der praktischen Vernunft das dort Gegebene abgeändert hat. Plato hat also sehr wohl gethan, praktischen Gesichtspunkten in der Lehre von der Unsterblichkeit keine prinzipielle Bedeutung beizulegen; erst wenn die Lehre theoretische Grundlagen hat, können praktische Gesichtspunkte, als Hoffnungen u. s. w., zugelassen werden.

28.

Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Fechners [1].

Fechners Büchlein ist aphoristisch gehalten; ich habe versucht, die Hauptsätze mit seinen eigenen Worten so zu ordnen, daß ein methodischer Zusammenhang in der Aufeinanderfolge waltet. — Meine Bedenken gegen die Grundgedanken der Fechnerschen Ansicht habe ich bereits oben [2] angegeben; ich mache außerdem auf folgendes aufmerksam. Nach Fechner erzeugt sich der Mensch auf Erden seinen himmlischen Leib durch seine Thaten, indem die stets vorhandenen feineren materiellen Bedingungen derselben bestehen bleiben, und zwar erzeugt er ihn von sich aus, wie ein durchaus selbstthätiger, obzwar mit materiellem Substrat wirkender Geist, wie er sich auch als Körpergeist des menschlichen Embryo im Mutterschoß seinen Leib selbstthätig gebildet hat, so daß es sein Werk war, ob dieser Leib gut und tüchtig ist. Nun ist diese letztere Vorstellung von dem selbstthätigen und für seine Gebilde verantwortlichen Körpergeist gar nicht zu rechtfertigen, also wird durch diese Analogie kein Vertrauen für die erstere Vorstellung

1) Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836). Dritte Auflage 1887.

2) S. 70.

Digitized by Google

erweckt. — Der Gedanke, daß die Nachwirkungen der Verstorbenen durch ihre irgendwie fixierten Thaten (Schriften, Institutionen u. s. w.) oder durch die Tradition zugleich ein persönliches Fortexistieren derselben sei, ist Willkür, weil zur Erklärung der betreffenden Thatbestände nicht erforderlich. — Die Annäherungen zu einer höheren geistigen Existenz, welche Fechner anführt (Narkose, Moment des eben drohenden Ertrinkens, Schlafwachen), sind nachweisbar gerade krankhafte Zustände des Nervenlebens oder des Gehirns. — Die Vorstellungen eines Gesamterdgeistes, Sonnengeistes u. s. w. haben keine Notwendigkeit und keine Gewähr der Wirklichkeit. — Der Erklärung plötzlicher Gedanken, sonderbarer Gefühle durch Einwirkung von Geistern steht entgegen die mehr und mehr gelingende physiologisch-psychologische Erklärung auch der sogenannten Nachtseiten des Seelenlebens: daß Fechner gerade die medizinisch-pathologischen Teile der Psychologie wieder der empirischen Wissenschaft im letzten Grunde entzieht, würde allein schon hinreichen, an seiner ganzen Denkweise stutzig zu machen. — Die Art, wie er geistige Gemeinschaft (Übereinstimmung im Glauben u. s. w.) auffaßt, ist der alte Realismus der allgemeinen Begriffe: wo er ein Gemeinsames findet, da wird das zu einem höheren, die einzelnen in sich befassenden Wesen gemacht. So sehr diese Ansicht wieder hier und da aufzukommen scheint, so ist sie doch sowohl von der Erfahrung als von dem nach der Erfahrung sich richtenden Denken völlig verlassen, sie ist nur ungenaue Phantasie. — Daß der Gedanke an einen Verstorbenen zugleich heiße, eine Wirkung auf denselben ausüben, ist eine ganz willkürliche Annahme. — Die Fragen über die Erklärung sogenannter Geistererscheinungen kann man nicht abweisen mit Fragen über die Erklärung der Körpererscheinungen: daß uns Körpererscheinungen irgendwie gegeben sind, ist gewiß, bei den Geistern ist dies gerade fraglich, es muß also stets erst die Wirklichkeit ihrer Erscheinungen aufgezeigt werden, was auch bei Fechner fehlt. — Daß Fechner schließlich für seine Vorstellungsart auf Gott rekurriert, beweist die Wahrheit derselben nicht; auf Gott kann man schließlich mit allen Vorstellungsweisen rekurrieren. Es handelt sich in der Wissenschaft stets zuerst darum, aufzuzeigen, daß eine Vorstellungsweise unabhängig von solchem Macht-

Digitized by Google

spruch irgendwie Gültigkeit habe; es ist aber nicht bewiesen und nicht wahrscheinlich gemacht, daß der Mensch sich in diesem Leben einen Leib für eine künftige Welt erbaue. Daß er so eingerichtet sein könnte, hilft nichts, denn er kann eben auch anders eingerichtet sein. Die Vorstellung, daß die menschliche Seele nur ein Teil des ewig dagewesenen göttlichen Bewußtseins sei, ist unannehmbar, dann müßte das menschliche Bewußtsein eben doch ganz anders sein, als es Fechner ansetzt. Der Vergleich des menschlichen Bewußtseins gegenüber von Gott mit Ast und Baum erweckt kein Vertrauen, daß hier haltbares Denken vorliege: der Ast wird gar nicht aus dem Baum hervorgeboren, so daß eine Einheit sich in Teile zerlegt, sondern es hat da ein Spiel von sehr vielen an und für sich gegen einander selbständigen materiellen Teilchen mit eigentümlichen Kräften statt, von denen gewisse Kräfte den anderen übergeordnet sind und sie teilweise in ihren Dienst zwingen (chemische, physikalische, organische Kräfte). Ein Beispiel zu einer lebendigen Einheit, die sich zugleich in eine Vielheit selbständiger Wesen zerlegte oder diese aus sich entließe, und doch lebendige Einheit in ihnen und über ihnen bliebe, liegt weder hier vor, noch läßt es sich aus irgendeinem Teil der Welt erbringen: es ist eine Phantasiedichtung, so oft sie auch gemacht wird, und eine als solche erkennbare.

Die Hauptsätze Fechners in der oben angegebenen Weise geordnet sind:

1) Methode: die große Kunst des Schließens vom Diesseits auf das Jenseits — ist von Thatsachen, die wir kennen, auf die größeren und höheren Thatsachen des Jenseits zu schließen, und dadurch den praktisch geforderten, an höheren Gesichtspunkten hängenden Glauben von unten her zu befestigen, zu stützen und mit dem Leben in lebendigen Bezug zu setzen [1].

2) Was den Gedanken der Unsterblichkeit nahelegt. Die Rätsel unseres jetzigen Geisteslebens, der Durst nach Erforschung der Wahrheit, die uns zum Teil hier nichts frommt, das Streben jedes rechten Geistes, Werke zu schaffen, die bloß der Nachwelt zugute kommen, das Gewissen mit der Reue, das

1) a. a. O. S. 64.

Digitized by Google

uns eine unergründliche Angst wegen schlechter Handlungen einpflanzt, die uns doch hier keine Nachteile bringen, gehen aus ahnenden Vorgefühlen hervor, was uns alles dies in jener Welt eintragen wird, wo selbst die Frucht unserer kleinsten und verborgensten Thätigkeit uns als ein Teil unseres Selbst anheimfällt [1]. — Die Sehnsucht wohnt jedem Menschen ein, denen, die ihm hier am liebsten waren, nach dem Tode wieder zu begegnen, mit ihnen zu verkehren und das frühere Verhältnis zu erneuern [2]. — Der Kultus der Toten hat sich mit dem vergötternden Naturkultus zugleich im Ursprung der Religionen halb verschwistert, halb geteilt [3].

3) Der Mensch bildet auf Erden sich einen geistigen Leib im voraus. Der Mensch lebt auf der Erde — dreimal. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen [4]. Auf der ersten Stufe lebt der Mensch einsam im dunkeln; auf der zweiten lebt er gesellig, aber gesondert neben und zwischen anderen in einem Lichte, das ihm die Oberfläche abspiegelt; auf der dritten verflicht sich sein Leben mit dem von anderen Geistern zu einem höheren Leben in dem höchsten Geist, und schaut er in das Wesen der endlichen Dinge [5]. Auf der ersten Stufe entwickelt sich der Körper aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die zweite; auf der zweiten entwickelt sich der Geist aus dem Keime und entwickelt sich seine Werkzeuge für die dritte; auf der dritten entwickelt sich der göttliche Keim, der in jedes Menschen Geist liegt und schon hier in ein für uns dunkles, für den Geist der dritten Stufe tageshelles, Jenseits durch Ahnung, Glaube, Gefühl und Instinkt des Genius über den Menschen hinausweist [6]. Der Übergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe heißt Geburt; der Übergang von der

1) a. a. O. S. 11.
2) S. 32.
3) S. 37.
4) S. 1.
5) S. 1.
6) S. 1, 2.

Digitized by Google

zweiten zur dritten heißt Tod: der eine Weg (der der Geburt) führt zum äußeren, der andere (Tod) zum inneren Schauen der Welt [1]. Danach wird alles, was uns mit unseren jetzigen Sinnen äußerlich und gleichsam aus der Ferne nahe gebracht wird, in seiner Innerlichkeit von uns durchdrungen und empfunden werden. — Der Geist wird Berg und Gras durchdringen, und jenes Stärke und dessen Lust im Wachsen fühlen [2]. In der unmittelbaren Einwirkung der Geister auf einander, die nicht mehr durch die Körper getrennt, sondern durch die Körper verbunden werden, wird die Lust der Gedankenzeugung bestehen: — — der (geschiedene) Geist wird in den innersten Seelen der zurückgelassenen Lieben wohnen als Teil derselben, in ihnen und durch sie denken und handeln [3].

Das Kind im Mutterleibe hat bloß einen Körpergeist, den Bildungstrieb. Die Schöpfung und Entwickelung der Gliedmaßen, womit es aus sich herauswächst, ist seine Leistung [4]. Wohl ihm, wenn es sie brauchbar und tüchtig schuf [5].

Unser ganzes Handeln und Wollen in dieser Welt ist ebenso nur berechnet, uns einen Organismus zu schaffen, den wir in der folgenden Welt als unser Selbst erblicken und brauchen sollen. Alle geistigen Wirkungen, alle Folgen der Kraftäußerung, die bei Lebzeiten eines Menschen von ihm ausgehen, und sich durch die Menschenwelt und Natur hindurchziehen, sind schon durch ein geheimes unsichtbares Band mit einander verbunden, sie sind die geistigen Gliedmaßen des Menschen, die er bei Lebzeiten treibt, verbunden zu einem geistigen Körper, zu einem Organismus von rastlos weitergreifenden Kräften und Wirkungen, deren Bewußtsein noch außer ihm liegt, und die er daher, obwohl untrennbar mit seinem jetzigen Sein zusammengesponnen, doch nur im Ausgangspunkte von demselben für sein erkennt. Im Augenblick des Todes aber, wo sich der Mensch von den Organen scheidet, an welche

---

1) a. a. O. S. 2.
2) S. 3.
3) S. 3.
4) S. 4.
5) S. 5.

Digitized by Google

seine schaffende Kraft hier geknüpft war, erhält er auf einmal das Bewußtsein alles dessen, was als Folge seiner früheren Lebensäußerungen in der Welt von Ideen, Kräften, Wirkungen fortlebt, fortwirkt, und, als einem Quell organisch entflossen, auch noch seine organische Einheit in sich trägt, die aber nun lebendig, selbstbewußt, selbstkräftig wird, und in der Menschheit und Natur mit eigener individueller Machtvollkommenheit nach eigener Bestimmung waltet [1]. Was irgendjemand während seines Lebens zur Schöpfung, Gestaltung oder Bewahrung der durch die Menschheit und Natur sich ziehenden Ideen beigetragen hat, das ist sein unsterblich Teil, das auf der dritten Stufe noch fortwirken wird [2].

Der unsichtbare urlebenskräftige Mittelpunkt voll geistiger Anziehungskraft — — ist dem Menschen als sein Ureigentum bei der Zeugung eingeboren: und der freie Wille, die Selbstbestimmung, das Selbstbewußtsein, die Vernunft, und der Grund aller geistigen Vermögen liegen hierin enthalten. Aber alles das liegt bei der Geburt noch darin, wie in einem unaufgeschlossenen Keime, erst harrend der Entwickelung zum Organismus, voll lebensvoller individueller Wirklichkeit [3]. Mit dem Quell selbstthätiger Kraft im Mittelpunkt seines Wesens, steht der Mensch zwischen den entgegenstrebenden Kräften inne, die ihn an sich ziehen wollen und streitet mit, für welchen Teil er will, und vermag so den Sieg auch für den schwächeren Antrieb zu entscheiden, indem er ihm seine Kraft gegen den Stärkeren beigesellt. So bleibt das Selbst des Menschen inmitten des Geisterstreites ungefährdet, so lange er sich die angeborene Freiheit seiner Kraft bewahrt [4].

Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines zukünftigen Seins selbst schafft. Die Handlungen werden dem Menschen nicht durch äußerliche Belohnung oder Strafen vergolten, — — — sondern nachdem die

1) a. a. O. S. 5, 6.
2) S. 6, 7.
3) S. 18.
4) S. 20.

Digitized by Google

Seele die große Stufenkrankheit, den Tod, überstanden, entwickelt sie sich nach der unwandelbaren, jede spätere Stufe über dem Grunde der früheren aufbauenden Folgegerechtigkeit der Natur auf der Erde ruhig weiter fort in einem und zu einem höheren Sein; und je nachdem der Mensch gut oder schlecht, edel oder gemein gehandelt, fleißig oder müßig gewesen, wird er im folgenden Leben einen gesunden oder kranken, einen schönen oder häßlichen, einen starken oder schwachen Organismus als sein Eigentum finden [1].

Und hätte ein Mensch auf einer wüsten Insel sein Leben geführt und beschlossen, ohne je in anderer Menschen Leben eingegriffen zu haben, er würde doch nach seinem inneren Wesen fernhaft fortbestehen, einer künftigen Entwickelung harrend [2]. Hätte anderseits ein Kind nur einen Augenblick gelebt, es könnte in Ewigkeit nicht wieder sterben; der kleinste Moment bewußten Lebens schlägt schon einen Kreis von Wirkungen um sich [3].

Wie's jetzt der Seele Wesen ist, den kleinen Zusammenhang deines Leibes zu knüpfen, wird's künftig ihr Wesen sein, den größeren des größeren Leibes zu knüpfen; Gottes Geist knüpft sogar den Zusammenhang der Welt [4].

4) Aus welchen Elementen der nachirdische Leib gebildet wird. — Was von dem Menschen während seines Lebens den Lebenden sichtbar und spürbar ausgeht, ist nicht das Einzige, was von ihm ausgeht. So klein und fein eine Erzitterung oder Schwingung sei, von der eine bewußte Regung in unserem Haupte getragen wird, das ganze Spiel bewußter Regungen aber wird von einem inneren Spiele unseres Hauptes getragen, sie kann nicht anders erlöschen, als daß sie Fortwirkungen ihrer Art in uns und endlich über uns hinaus erzeugt; wir können sie nur nicht ins Äußere hinein verfolgen [5]. Man mag das Nervenspiel auf chemische oder elektrische Prozesse zurück-

1) a. a. O. S. 11, 2.
2) S. 40, 1.
3) S. 41.
4) S. 56.
5) S. 39.

Digitized by Google

führen, immer wird man, wenn nicht selbst ein Spiel von Schwingungen letzter Teilchen darin zu sehen, doch solches wesentlich dadurch erweckt oder davon mitgeführt zu halten haben, wobei das Unwägbare eine wichtigere Rolle als das Wägbare spielen mag. Schwingungen aber können nur scheinbar erlöschen, indem sie sich in der Umgebung ausbreiten oder, wenn ja durch Übergang ihrer lebendigen Kraft in sogenannte Spannkraft zeitweise erlöschend, doch nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft einer Wiederbelebung in irgendwelcher Form harren [1].

Das erfahrungsmäßige Gesetz der Beziehung zwischen Leib und Seele besteht darin, daß das Bewußtsein überall erlischt, wenn die leibliche Thätigkeit, woran es hängt, unter einen gewissen Grad der Stärke, den man die Schwelle nennt, sinkt. — — Wie das ganze Bewußtsein seine Schwelle hat, welche die Scheide zwischen Schlaf und Wachen des ganzen Menschen bildet, so auch alles Besondere im Bewußtsein: worauf es beruht, daß während des Wachens bald dies, bald das im Bewußtsein auftaucht oder erlischt, je nachdem die besondere Thätigkeit, woran es hängt, die Sonderschwelle übersteigt oder darunter sinkt [2]. Die lebendige Kraft des Bewußtseins entsteht nie wahrhaft neu, geht niemals unter, sondern kann, wie die des Körpers, worauf sie ruht, nur ihre Stelle, Form, Verbreitungsweise zeitlich und räumlich wechseln, heut' oder hier nur sinken, um morgen oder anderwärts zu steigen, heut' oder hier nur steigen, um morgen oder anderwärts zu sinken. Damit das Auge wache, du mit Bewußtsein sähest, mußt du das Ohr in Schlaf senken, damit die innere Gedankenwelt erwache, die äußeren Sinne schlafen lassen; ein Schmerz am kleinsten Punkt kann das Bewußtsein deiner Seele ganz erschöpfen. — — Dein Wachen heut' verdankst du deinem Schlaf seit gestern u. s. w. [3]. Des Menschen Seele ist durch seinen ganzen Leib ergossen; — — doch ihr Bewußtseinslicht ist bald hier, bald da [4].

1) a. a. O. S. 40 Anm.
2) S. 56 Anm.
3) S. 60, 1.
4) S. 65.

Digitized by Google

Die alte Regel ist im Tode noch da, die einen Ersatz des alten Bewußtseins fordert, und dazu der neue Leib als Fortsetzung des alten; also wird auch ein neues Bewußtsein da sein, als Ersatz und Fortsetzung des alten [1]. Denn was den Leib des Greisen noch die Fortsetzung desselben Bewußtseins tragen läßt, welches den Leib des Kindes trug, von dem er kein Atom mehr hat, wird auch den Leib des Jenseits noch dasselbe Bewußtsein tragen lassen, was der Leib des Greisen trug, von dem er kein Atom mehr hat [2]. Jede Ursache behält ihre Folgen als ewiges Eigentum. Im Grunde aber waren deine Folgen nie über dich hinausgegangen, sie bildeten schon diesseits die unbewußte, nur des Erwachens zu neuem Leben harrende, Fortsetzung deines Wesens [3].

5) Das geistige Nachwirken in anderen ist ein reelles geistiges Fortleben. In der That, schon während seiner Lebzeiten, wächst jeder Mensch in andere hinein durch Wort, Beispiel, Schrift und That [4]. Als Goethe, Napoleon starben, starben die Lebenszweige, die sie in der Mitwelt getrieben, nicht mit [5]. Noch leben ein Goethe, ein Schiller, ein Napoleon, ein Luther unter uns, in uns, als selbstbewußte, schon höher als bei ihrem Tod entwickelte, in uns denkende und handelnde, ideenzeugende und fortentwickelnde Individuen, jeder nicht mehr eingeschlossen in einen engen Leib, sondern ergossen durch die Welt [6]. Das größte Beispiel eines mächtigen Geistes, der noch in der Nachwelt fortlebt, haben wir an Christo. — — — Jeder ist seiner teilhaftig, der in seinem Sinne handelt und denkt; denn eben nur Christi Geist wirkt in diesem Handeln und Denken [7]. Aber nicht bloß die größten Geister, sondern jeder tüchtige Mensch erwacht in der folgenden Welt mit seinem selbstgeschaffenen, eine Einheit unendlicher geistiger Schöpfungen, Wirkungen, Momente,

1) a. a. O. S. 62.
2) S. 62.
3) S. 63.
4) S. 8.
5) S. 8.
6) S. 9.
7) S. 9.

Digitized by Google

in sich befassenden Organismus, der einen größeren oder kleineren Umfang erfüllen und mehr oder weniger Fortentwickelungskraft haben wird, je nachdem der Geist des Menschen selbst bei Lebzeiten weiter und kräftiger um sich griff. Wer aber hier an der Scholle klebte oder seinen Geist nur brauchte, seine Materie zu bewegen, zu nähren und zu vergnügen, von dem wird nur ein bedeutungsloses Wesen übrig bleiben [1].

6) Art des Fortlebens nach dem Tode. Wie nun der Mensch erst im Tod das volle Bewußtsein dessen erhält, was er in anderen geistig gezeugt, wird er auch erst zum vollen Bewußtsein und Gebrauch dessen gelangen, was er in sich selbst getrieben. Was er während seines Lebens gesammelt an geistigen Schätzen, was sein Gedächtnis erfüllt, was sein Gefühl durchdringt, was sein Verstand und seine Phantasie geschaffen, bleibt ewig sein [2]. Nimmer wird der Geist hienieden seiner ganzen Fülle auf einmal gewahr [3]. Aber im Augenblick des Todes, wo eine ewige Nacht das Auge seines Körpers überzieht, wird es zu tagen beginnen in seinem Geiste. Da wird der Mittelpunkt des inneren Menschen zu einer Sonne entbrennen, welche alles Geistige in ihm durchleuchtet und zugleich als inneres Auge durchschauen wird mit überirdischer Klarheit [4]. Schon bei Annäherung an den Tod im diesseits (durch Narkose, oder im Moment des eben drohenden Ertrinkens, oder im Schlafwachen) kommen Annäherungen an diese den geistigen Inhalt auf einmal durchleuchtende Klarheit vor [5]. Der Geist, nicht mehr nach dem Tod durch den Leib gefesselt, wird sich nun mit völliger Freiheit durch die Natur ergießen, — — die Licht- und Schallwellen — — im Äther- und Luftmeer selbst fortrollen —, in der Luft und dem Meer selbst rauschen — —, Wald und Wiese mit den darin wandelnden Menschen fühlend durchdringen [6]. Dadurch gelangt

1) a. a. O. S. 10.
2) S. 41, 2.
3) S. 42.
4) S. 42.
5) S. 43 Anm.
6) S. 48.

Digitized by Google

er zu allem, daß er als jenseitiger bewußter Teil des großen himmlischen Wesens, das ihn trägt, an dessen Lichtverkehr mit den anderen himmlischen Wesen bewußten Anteil gewinnt [1].

Im Himmel schwebt die Erde selbst als großes Auge, ganz eingetaucht in die Lichtmeere der Gestirne, und rings sich darin wendend, den Wellenschlag aller von allen Seiten zu empfangen, der sich millionen- und abermillionenmal kreuzt und doch nicht stört. Mit diesem Auge wird der Mensch einst in den Himmel sehen lernen, indem der Wellenschlag seines künftigen Lebens, womit er es durchdringt, dem äußeren Wellenschlag des Äthers, der es umgiebt, begegnet und ihm entgegen mit feinsten Schlägen durch die Himmel dringt [2].

Die Geister der dritten Stufe werden in der irdischen Natur, von der die Menschheit selbst ein Teil ist, wohnen wie in einem gemeinschaftlichen Leib, und alle Prozesse der Natur ihnen dasselbe sein, was uns jetzt die Prozesse unseres Leibes [3]. Sieh nur in der Erde nicht bloß noch einen Ball aus trockenem Erdreich, Wasser und Luft; sie ist ein größeres und höheres einheitliches Geschöpf als du, ein himmlisches Geschöpf, mit wunderbarerem Leben und Weben in ihrem Oberraum, als du in deinem kleinen Gehirn trägst [4].

Ob nicht endlich doch die ganze Erde, allmählich immer engere Kreise ziehend, nach Äonen von Jahren in den Schoß der Sonne zurückkehren wird, dem sie einst entronnen, und von da ein Sonnenleben aller irdischen Geschöpfe beginnen wird, wer weiß es? und wozu not, daß wir es jetzt schon wissen? [5]

7) Sittliche Weiterbildung der Abgeschiedenen. Unter den Geistern des Jenseits hört das Verkennen auf; was unten falsch gewogen wird, wird oben recht gewogen, und durch eine Zulage auf der anderen Seite überwogen [6]. Auch meine

1) a. a. O. S. 50.
2) S. 50.
3) S. 52.
4) S. 59.
5) S. 52.
6) S. 31.

Digitized by Google

niemand, daß die Herrlichkeit des Jenseits dem Thörichten, dem Schlechten anders zugute kommen wird, als daß sie ihn den Mißklang seines Wesens empfinden läßt, und dadurch endlich nötigt, sein Wesen umzukehren [1]. Er wird seine Disharmonie mit dem Chor der wahren und guten Geister als Schmerz fühlen, der ihn noch in jener Welt treiben wird, das Übel zu bessern und zu heilen, was er in dieser verschuldet, und ihn nicht Rast und Ruhe finden lassen wird, bis er auch seine kleinste und letzte Übelthat abgestreift und abgebüßt. Und wenn die anderen Geister schon lange in Gott ruhen, oder vielmehr leben als Teilhaber seiner Gedanken, wird er noch umgetrieben werden in Trübsal und in der Wandelbarkeit des Lebens auf der Erde, und sein Seelenübel wird die Menschen plagen mit Ideen des Irrtums und Aberglaubens, sie führen zu Lastern und Thorheiten [2]. Wie lange aber auch das Unwahre, Böse und Gemeine noch fortwirken und um seinen Bestand mit dem Wahren, Schönen, Rechten ringen möge, es wird zuletzt durch dessen immer wachsende Macht bezwungen, durch seine eigenen mit wachsender Kraft zurückschlagenden Folgen vernichtet werden, und so wird nichts von aller Lüge, aller Bosheit, allem Schmutz in der Seele des Menschen endlich übrig bleiben. Nur das ist das ewige unvergängliche Teil des Menschen, was an ihm wahr, schön und gut ist. Und wenn nur ein Senfkorn davon in ihm ist, — in wem aber keines wäre, der wäre nicht — u. s. w. [3]. Freut euch auch, ihr, deren Geist hier gestählt ist durch Trübsal und Schmerz; euch wird die Übung zugute kommen, die ihr in wackerem Kampfe mit den Hindernissen gegen euer Fortschreiten gefunden, und kräftiger geboren in das neue Dasein, werdet ihr rascher und freudiger einholen, was euer Geschick euch hier versäumen ließ [4].

8) Einwirkung der Geister und geschiedenen Seelen auf die Lebenden. Der Mensch denkt, er sei bloß für sich da, sich zu vergnügen, zu wirken und zu schaffen für sein

1) a. a. O. S. 51.
2) S. 12, 3.
3) S. 13.
4) S. 13, 4.

Digitized by Google

eigenes leibliches und geistiges Wachstum; er ist auch für sich da, aber zugleich ist sein Leib und Geist nur eine Wohnung, worin höhere fremde Geister eintreten, sich verwickeln und entwickeln, und allerlei Prozesse unter einander treiben, die zugleich das Fühlen und Denken des Menschen sind, und ihre höhere Bedeutung für die dritte Lebensstufe haben [1]. Der Mensch weiß oft nicht, woher ihm seine Gedanken kommen, es fällt ihm etwas ein, es wandelt ihn eine Sehnsucht, eine Bangigkeit oder Lust an, von der er sich keine Rechenschaft zu geben vermag, es drängt ihn eine Macht zu handeln, oder es mahnt ihn eine Stimme davon ab, ohne daß er sich eines eigenen Grundes bewußt ist. Dies sind Anwandlungen von Geistern, die in ihn hineindenken, in ihn hineinhandeln von einem anderen Mittelpunkt aus, als seinem eigenen. Noch augenfälliger wird ihre Wirkung in uns, wenn in abnormen Zuständen (des Schlafwachens oder geistiger Krankheit) u. s. w. [2]. — Da jeder fremde Geist nur einen Teil seiner selbst mit dem einzelnen Menschen in Gemeinschaft hat, so kann der Wille des einzelnen Menschen nur einen anregenden Einfluß auf ihn haben, der mit seinem ganzen übrigen Teil außer dem Menschen liegt; und da jeder menschliche Geist eine Gemeinschaft sehr verschiedener Geister in sich schließt, so kann der Wille eines einzelnen darunter auch nur einen anregenden Einfluß auf den ganzen Menschen haben [3]. — Nicht alle Geister können unterschiedslos in derselben Seele zur Einheit sich verknüpfen; darum streiten sich die guten und die bösen, die wahren und die Lügengeister um den Besitz derselben, und wer im Streite siegt, behält das Feld. Der innere Zwiespalt, der so oft im Menschen Platz hat, ist nichts als dieser Kampf fremder Geister, die seinen Willen, seine Vernunft, kurz sein innerstes Wesen für sich gewinnen wollen. Wie der Mensch die Einigung der in ihm wohnenden Geister empfindet als Ruhe, Klarheit, Harmonie und Sicherheit seiner selbst, empfindet er ihren Kampf in sich als Unruhe, Zweifel, Schwanken, Verwirrung und Entzweiung seines

1) a. a. O. S. 15, 6.
2) S. 17.
3) S. 19.

Digitized by Google

Innern [1]. — Der gute Mensch hat schon viele gute Geister in sich aufgenommen, die sich nun mit ihm verbünden [2]. — Die Pein des Gewissens und die innere Zerstörung und Ruhelosigkeit in der Seele des Bösen sind Schmerzen, welche nicht diese allein, sondern mit noch bitterem Weh die verdammten Geister in ihnen fühlen [3].

Indem die höheren Geister nicht bloß in einzelnen Menschen wohnen, sondern indem jeder sich in mehrere hineinverzweigt, sind sie es, die diese Menschen auf geistige Weise verknüpfen, sei es zu einer Form des Glaubens oder einer Wahrheit, einer moralischen oder politischen Bestrebung. Alle Menschen, die irgendeine geistige Gemeinschaft mit einander haben, gehören zum Leibe eines und desselben Geistes zusammen [4]. Freilich nicht bloß durch die Geister der Toten geschehen diese Verknüpfungen, sondern unzählige neugeborene Ideen wirken von den Lebenden in die Lebenden hinein; aber alle diese Ideen, die vom Lebenden in die Welt gehen, sind ja schon Glieder seines künftigen geistigen Organismus [5]. In alle großen geistigen Bewegungen tritt die Masse der Menschen hinein mit blindem Glauben, mit blindem Gehorsam, mit blindem Haß, mit blinder Wut; sie wird getrieben von fremden Geistern nach Zwecken und Zielen, von denen sie nichts weiß [6]. Freilich giebt es auch Menschen, die mit klarem Selbstbewußtsein und mit innerer Selbständigkeit handelnd und leidend in diese große Bewegung eingreifen [7]. Womit sie aber Gott diesseits zu dienen beginnen, das werden sie jenseits als Teilhaber seiner himmlischen Herrschaft weiterführen [8].

9) An die Verstorbenen denken hat zugleich Einfluß auf diese. Ein Mittel giebt es bewußter Begegnung zwischen den Lebenden und Verstorbenen; es ist das Andenken

1) a. a. O. S. 19, 20.
2) S. 21.
3) S 22.
4) S. 23.
5) S. 24.
6) S. 25, 6.
7) S. 26.
8) S. 26.

Digitized by Google

der Lebenden an die Verstorbenen. Unsere Aufmerksamkeit auf die Verstorbenen richten, heißt ihre Aufmerksamkeit für uns wecken, wie ein Reiz, der einen Lebendigen trifft, seine Aufmerksamkeit gleichsam dahin lockt, wo er ihn trifft [1]. Ist doch unser Andenken an die Verstorbenen nur eine in uns bewußt gewordene, sich auf sie zurückwendende Folge ihres diesseitigen bewußten Lebens, das jenseitige aber wird infolge des diesseitigen geführt [2]. Denkt eines Verstorbenen nur recht, und nicht bloß der Gedanke an den Verstorbenen, der Verstorbene selbst ist im Moment da [3]. Denkt seiner mit Liebe oder Haß, er wird es spüren [4]. Wohl dem, der einen Schatz von Liebe, Achtung, Verehrung, Bewunderung im Andenken der Menschen hinter sich gelassen. Was er fürs diesseitige Leben hinter sich gelassen, gewinnt er mit dem Tode, indem er das zusammenfassende Bewußtsein für alles gewinnt, was die Nachgelassenen von ihm denken [5]. Wehe dem, welchem Verwünschungen, Flüche, ein Andenken voll Schrecken folgen. Die ihm im Diesseits folgten, holen ihn im Tode ein; das gehört zu der Hölle, die seiner wartet [6]. An jedem Feste, das wir den Toten geben, steigen sie herauf, um jede Statue schweben sie, die wir ihnen setzen; bei jedem Liede, das ihre Thaten singt, hören sie mit zu [7]. Denn schon jetzt sind ja die Toten mit den Lebenden, wie die Lebenden selbst unter einander, durch unzählige gemeinschaftliche Elemente verwachsen [8].

10) Gemeinschaft der Geister nach dem Tode und Abstufungen derselben. Jeder wird im Augenblick des Todes erkennen, daß das, was sein Geist von früheren Verstorbenen aufnahm oder mit ihnen gemeinschaftlich hatte, auch diesen Geistern immer noch mit angehört, und so wird er nicht wie ein fremder Gast in die dritte Welt eintreten, sondern wie ein längst er-

1) a. a. O. S. 27.
2) S. 27, 8.
3) S. 29.
4) S. 30.
5) S. 30.
6) S. 31.
7) S. 31.
8) S. 33, 4.

Digitized by Google

warteter [1]. In gleich innige Gemeinschaft wird er auch treten mit jenen großen Toten, die lange vor unserer Zeit die zweite Lebensstufe durchwandert, und an deren Beispiel und Lehre sich unser Geist gebildet. So, wer hier ganz in Christo lebte, der wird dort ganz in Christo sein. Aber seine Individualität wird nicht erlöschen in der höheren Individualität, sondern nur Kraft gewinnen in ihr und jener Kraft zugleich verstärken [2]. So werden sich manche Geister gegenseitig verstärken durch große Teile ihres Wesens, andere werden nur verknüpft sein durch einzelne zusammenfallende Momente [3].

Nicht alle diese Verknüpfungen, die auf die Gemeinschaftlichkeit eines geistigen Momentes gegründet sind, werden bleiben; aber die werden bleiben, deren Moment der Wahrheit, Schönheit oder Tugend angehört [4]. Die meisten geistigen Momente, die im jetzigen Leben sich entwickeln, und die wir in das folgende mit hinüber nehmen, tragen zwar einen Kern des Wahren, Guten und Schönen in sich, aber eingehüllt durch viel Zusatz des Unwesentlichen, Falschen, Verkehrten und Verderbten [5].

Welche Geister aber einmal sich einer Form oder Idee des Wahren, Schönen oder Guten in ihrer ewigen Reinheit bemächtigt haben, die bleiben auch durch sie verbunden in alle Ewigkeit und besitzen sie auf dieselbe Weise als Teil ihrer selbst in ewiger Einigkeit [6]. Das Erfassen der ewigen Ideen von den höheren Geistern ist daher ein Zusammenwachsen derselben durch diese Ideen zu größeren geistigen Organismen; und wie alle individuellen Ideen in allgemeinen, und diese in allgemeineren wurzeln, so werden zuletzt alle Geister als Gliedmaßen mit dem größten Geiste, mit Gott, zusammenhängen [7]. Nur die größten und edelsten Geister, Christus, die Genien und die Heiligen vermögen unmittelbar mit ihrem besten Teil bis zur inneren Höhe Gottes

1) a. a. O. S. 34.
2) S. 34.
3) S. 35.
4) S. 35.
5) S. 35.
6) S. 36.
7) S. 36.

Digitized by Google

hinanzuwachsen; die kleineren und geringeren wurzeln in sie wie Zweige in Äste und Äste in Stämme, und hängen so mittelbar durch sie mit dem, was in dem Höchsten das Höchste ist, zusammen [1]. So sind die gestorbenen Genien und Heiligen die wahren Vermittler zwischen Gott und den Menschen; sie sind zugleich der Ideen Gottes teilhaftig, führen sie den Menschen zu, zugleich empfinden sie die Leiden, Freuden und Wünsche der Menschen und führen sie Gott zu [2].

Wie in uns der Gedanke den Gedanken versteht — —, so innig und unmittelbar wird das Wechselleben der Geister unter einander sein [3].

Die Geister werden in ihrem gegenseitigen Verkehr die Mittel ihres Fortschritts zur Vollendung finden [4].

11) Hellsehen, Ahnungen, Geistererscheinungen u. s. w. Selbst schon im jetzigen Leben sehen wir ausnahmsweis, in seltenen Fällen, das Bewußtseinslicht aus dem engeren Leib in den weiteren wandern und wieder heimkehren, Nachricht bringend von dem, was im fernen Raume oder, in dessen weiten Zusammenhängen wurzelnd, in ferner Zeit geschieht [5]. Da beginnen die Wunder des Hellgesichts, der Ahnungen, der vorbedeutenden Träume [6]. Doch sind es keine Zeichen diesseitigen gesunden Lebens [7]. Du hattest seither gemeint, die leichte Gestalt, in der ein Verstorbener dir in der Erinnerung erscheint, sei bloß dein innerer Schein. Du irrst; er selbst leibhaftig ist es, der in bewußtem Gange damit nicht bloß zu dir, sondern in dich eintritt [8]. Den Ärzten heißen solche Erscheinungen Phantasmen, Hallucinationen. Sie sind es auch für die Lebenden, doch zugleich wirkliche Erscheinungen der Toten, die wir so nennen [9]. Doch ist

1) a. a. O. S. 36, 7.
2) S. 37.
3) S. 44, 5.
4) S. 46.
5) S. 66.
6) S. 67.
7) S. 68.
8) S. 68.
9) S. 69.

Digitized by Google

es ein krankhaftes Wesen, zugleich des Diesseits und des Jenseits —; es ist schon halber Tod des Lebenden, die Toten annähernd so deutlich, so objektiv zu schauen, wie sie sich unter einander schauen mögen [1]. Es ist zugleich ein halbes Zurücksinken der Toten aus dem Reiche über dem Tode in das Reich unter dem Tode; daher die Sage — und ob nicht mehr als Sage? —, daß nur Geister umgehen, die nicht ganz erlöst sind, die noch mit einer schweren Kette an dem Diesseits hängen. Den Unseligen zu scheuchen, ruft einen besseren und stärkeren Geist zuhilfe, der beste und stärkste aber ist der Geist ob allen Geistern [2].

Nun mag man immer fragen: wie ist es möglich, daß, die sich so durchdringen, sich doch so gegenständlich und begrenzt erscheinen. Aber frage erst, wie ist es möglich, daß, was als Erscheinung eines Lebenden in dich eingeht, und in der Erinnerung an einen Toten dein Gehirn durchdringt, — und anders nichts liegt deiner Seele vor, darauf zu fußen —, dir als Anschauung doch objektiv, als Erinnerung noch begrenzt erscheint [3].

12) Gott als Grund von alledem. Nur auf Grund des göttlichen Lebens vermag die Kreatur überhaupt zu leben [4]. Gott lebt und webt und ist in allem. Es ist nicht eine tote, sondern eine durch Gott lebendige Welt, aus welcher der Mensch sich seinen künftigen Leib erbaut und damit ein neues Haus in Gottes Haus hineinbaut [5]. Das Bewußtsein, womit das Kind bei der Geburt erwacht, ist nur ein Teil des ewig dageweſenen göttlichen Bewußtseins, das sich in der neuen Seele für sich zusammengenommen [6]. Sorgst du aber, das menschliche Bewußtsein werde, weil aus dem Allgemeinbewußtsein heraus geboren, auch wieder in ihm verfließen, so sieh den Baum an. Es hat lange Jahre gedauert, ehe die Zweige aus dem Stamme kamen; einmal gekommen, gehen sie nicht wieder in ihm unter [7].

---

1) a. a. O. S. 70.
2) S. 70.
3) S. 71.
4) S. 57.
5) S. 74.
6) S. 63.
7) S. 63, 4.

Digitized by Google

Die Anſchauung in dir zerrinnt, und die Erinnerung ſteigt daraus in dir auf; dein ganzes diesſeitiges Anſchauungsleben in Gott zerrinnt, und ein höheres Erinnerungsleben ſteigt daraus in Gott auf; und wie die Erinnerungen in deinem Haupte, verkehren die Geiſter des Jenſeits im göttlichen Haupte [1].

1) a. a. O. S. 73, 4.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Digitized by Google

Berichtigungen.

Seite	44,	Zeile	28	lies: indirekter statt in direkter.
„	62,	„	25	„ hierwider statt hier wider.
„	89,	„	7	„ Aquino statt Aquinos.
„	180,	„	15	„ Raum-, Zeit-, Licht-, Wärme-Vorstellungen statt Raum = Zeit = Licht = Wärme = Vorstellungen.
„	203,	„	5	„ bittererem statt bitterem.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

STALL STUDY

CHARGE

CANCELLED

Digitized by Google

Gp 83.154
Platons Phadon :
Widener Library
003992781
3 2044 085 152 304

Digitized by Google